من شريعة الله إلى شريعة المصلحة

جذور الإسلام الليبرالي المحدث
ودوره في إنتاج "فقه الأقليات"



ثائر سلامة

من شريعة الله إلى شريعة المصلحة: جذور الإسلام الليبرالي المحدث، ودوره في إنتاج "فقه الأقليات"

ثائر أحمد سلامة.

الملخص التنفيذي:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وبعد... فهذا بحثٌ علميٌّ أصوليٌّ موسَّع يُناقش **مرجعية التشريع بين العقل والوحي في الفكر الإسلامي**، وهو موضوعٌ جوهريّ وقضية من القضايا الدقيقة التي لا يجوز تناولها إلا بتحرّي غاية الدقة في التأصيل، والوعي بمواطن الخطأ المنهجي لتجنبه.

يُقدِّم هذا الكتاب دراسة نقدية معمّقة حول قضية جذور التحوّل في مرجعية التشريع في الفكر الإسلامي، من شريعة الله إلى شريعة المصلحة، ويناقش جذور الإسلام الليبرالي المحدث، ودوره في إنتاج "فقه الأقليات"، أو دور "فقه الأقليات" في إنتاج الإسلامي الليبرالي، سواء، منطلقًا من تأصيل العلاقة بين العقل والوحي، والتصدي للتيارات الفكرية التي سعت لتقديم العقل – خصوصًا في صيغته الغربية الحداثية – كمرجعية فوق النص الشرعي أو مزاحمة له.

الهدف الرئيس للكتاب

تسعى هذه الدراسة إلى إعادة تثبيت مرجعية الوحي كمصدر أساس للتشريع، ورد دعاوى تسييد العقل المعزول عن النص، أو تغليب "المصلحة" بمعناها الحداثي على الأحكام الشرعية، مبينة أثر هذه الاتجاهات على الفكر والمجتمع الإسلامي، وما نتج عنها من انحرافات في النظر والاجتهاد.

البنية العامة وأهم المحاور

1. **العقل والوحي في الإسلام:** تناول الفصل الأول التأصيل الفلسفي والشرعي لمكانة العقل في الإسلام، مؤكدًا أن العقل خادم للنص، وليس حاكمًا عليه. وتم التفريق بين العقل المرتبط بالوحي، والعقل المتأثر بالفلسفات المادية والعلمانية، وأثبتنا فيه عدم قدرة العقل على إنتاج التشريعات.
2. **المنهج الأصولي ومكانة النص:** عرض الفصل الثاني أسس الاستدلال الأصولي عند علماء الأصول، وأهمية الاتصال بالوحي من الكتاب والسنة في تأسيس الأحكام، مع إبراز مكانة النص وتقديمه على غيره من المعاني الظنية كالمصلحة إذا تعارضت معه.
3. **التيارات المنحرفة عن مرجعية الوحي:** ناقش الفصل الثالث تاريخ انحراف بعض التيارات العقدية والفكرية التي زعزعت مرجعية النص، كالحداثيين والمعاصرين حديثًا. وتناول كيف تسربت النزعة العقلية المجردة إلى الفكر الإسلامي في عصور الضعف والانبهار بالغرب.

4. **نقد مدرسة المصلحة العقلية:** استعرض الفصل الرابع جذور الفكر الذي يُعلي من شأن "المصلحة" و"المقاصد" على حساب النص، وبيّن خطورة تأويل النصوص أو تجاوزها بحجة تغير الزمان والمكان، خاصة في الطروحات المعاصرة التي انطلقت من مقولات الطوفي، ثم أعيد إنتاجها وتوسيعها على يد بعض المشتغلين بالعلم حديثا.
5. **المدرسة العقلانية الحديثة: الأفغاني، عبده، رضا:** في الفصل الخامس وما بعده، عُرض بالتفصيل مسار المدرسة الإصلاحية التي مثّلها جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا. بيّن الكتاب كيف أعادت هذه المدرسة صياغة الإسلام بمنطق حداثي غربي، مروجة لفكرة "الإسلام العصري"، ومفسحة المجال أمام التأويلات العقلية، والاجتهادات المصلحية الخارجة عن المنهج الأصولي الراسخ. كما ناقش الكتاب أثر هذه المدرسة في تأسيس فقه الأقليات، ومدارس الموازنات، والتسامح مع القوانين الوضعية، والدولة القُطرية، والتأثر بالفكر القومي والوطني.
6. **مظاهر الانحراف المعاصر عن مرجعية النص:** تطرق الكتاب إلى فتاوى معاصرة شهيرة تُظهر مدى تغلغل المنهج العقلاني المصلحي، مثل:
   - إباحة فوائد البنوك،
   - إباحة العمل في المؤسسات الربوية،
   - زواج المسلمة من غير المسلم،
   - المساواة في الميراث،
   - إنكار حد الردة والرجم،
   - الدفاع عن الديمقراطية الغربية كمنظومة تشريعية.
7. **نقد الفكر الحداثي الغربي:** عرضت الفصول الأخيرة نقدًا لأفكار الحداثة الغربية كما تم تمريرها عبر بوابة التجديد الديني، مع التركيز على كتاب "الإسلام الديمقراطي المدني" كنموذج واضح لمساعي هندسة الإسلام بما يتناسب مع القيم الغربية، من خلال أدوات مثل تأويل النص، وتسييد المصلحة العامة، والترويج للإسلام الفردي الليبرالي بدل الإسلام الرسالي التشريعي.

الخاتمة والنتائج

يخلص الكتاب إلى أن انفكاك المسلمين عن مرجعية الوحي، وإخضاع النص للمصلحة والعقل الغربي، شكّل خطرًا حقيقيًا على هوية الأمة وثوابتها الشرعية، وطريقة تفكيرها. ويوصي بالرجوع إلى المنهج الأصولي الراسخ الذي ينطلق من القرآن والسنة، ويضبط العقل والمصلحة بإطارهما، لا العكس.

فِهْرِسُ المُحْتَوَيَاتِ

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وبعد... فهذا بحثٌ علميٌّ أصوليٌّ موسَّع يُناقش **مرجعية التشريع بين العقل والوحي في الفكر الإسلامي**، وهو موضوعٌ جوهريّ وقضية من القضايا الدقيقة التي لا يجوز تناولها إلا بتحرّي غاية الدقة في التأصيل، والوعي بمواطن الخطأ المنهجي لتجنبه.

يهدف هذا البحث إلى **نقد الفكرة القائلة بأن العقل الإنساني يمكن أن يمتلك صلاحية التشريع أو أن يكون مرجعية الحكم على الأفعال**، سواء في وصفها بالحسن والقبح، أو الخير والشر، أو الثواب والعقاب، **أو تحديد المصلحة العامة**، أو من حيث كون الحكم العقلي على الأفعال والعلاقات محققا للمصلحة أو دارئا للمفسدة، ومن ثم أن يُخضع الحكم الشرعي لهذا التقدير العقلي.

لقد توجهت بعض المذاهب الفقهية الإسلامية قديماً[(1)] نحو استقراء مقاصد الشريعة الإسلامية، على مستوى الشريعة ككل، ودرجت أصول الفقه على استنباط مجموعة من القواعد الكلية إما من العلل المنبثة في مجموعة من النصوص التي تجتمع على تلك القواعد، أو من تلك الأحكام الكلية التي يمكن أن يندرج تحتها مجموعة من الجزئيات التي تتفرع عنها، فقعّدت تلك القواعد الكلية التي تصلح أن تستخدم في كل أبواب الفقه، وليست خاصة باب معين مثل القواعد الفقهية، وحاولت بعض المذاهب أيضا استنباط الغايات والحِكَم والمصالح على مستوى الأدلة التفصيلية، فقدَّروا وراء بعض الأدلة الشرعية التفصيلية ما يربطها بمصالح يحققها تطبيق هذه الأدلة في الواقع، فقالوا: عموم الشريعة جاءت لجلب المصالح، ولدرء المفاسد[2]، وقرروا أن الشريعة لم تأت في أحكامها إلا بما هو المصلحة[3]، أي إن وراء تطبيق الأحكام الشرعية المستنبطة من الأدلة التفصيلية مصالح تتحقق للخلق، أو منافع تجلبها لهم، (ليس بالضرورة أن تكون مادية فقط)، وجعلوا هذا زاويةً في نظرهم إلى الأدلة، وقسّموا المصالح التي شهدت لها الأدلة الشرعية ثلاثة أقسام، أولها ما

---

(1) استنبط الإمام الجويني (ت 478 هـ) وتلميذه الإمام الغزالي (توفي 505 هـ) من الشافعية مقاصد الشريعة، وتابعهما الإمام الشاطبي فتحددت خمسة مقاصد ضرورية: هي حفظ النفس والمال والدين والعقل والنسل، وأضاف لها الإمام تقي الدين النبهاني مقصد حفظ الأمن، ومقصد حفظ الدولة، ومقصد حفظ الكرامة الإنسانية، باستنباطها من خلال تغليظ العقوبة على مقترف جريمة تمس بها شرعا، فالخارج على الدولة بالسلاح يقاتل، ومن يشق عصا الطاعة وَيُبَايَعُ خليفةً ثانياً يُقتَلُ، وغيرها من الأحكام والتفصيلات يراجع فيها كتاب الشخصية الإسلامية، الجزء الثالث: (أصول الفقه) لتقي الدين النبهاني، فأضحت المقاصد الضرورية ثمانية، وباستقراء الأدلة وجدنا أن إقامة العدل، وتحكيم الشريعة، والعبادة، والهداية، وبيان الأحكام، والرحمة، هي مقاصد كلية لأجلها نزل الكتاب، وأرسل الرسول ﷺ، وترتب على الإخلال بها كفر أو طاغوت أو ظلم أو فسق وعقوبات غليظة! فأضحت مقاصد الشريعة أربعة عشر.

2 يُعتبر كتاب **"روضة الناظر" لابن قدامة (ت 620هـ)** أقدم مصدر أصولي معروف صاغ العبارة صراحةً كما هي متداولة اليوم، بينما جاءت صياغة **العز بن عبد السلام** في "قواعد الأحكام" (ت 660هـ) أكثر شمولاً وتأثيرًا.

3 ذكر الإمام الشافعي في "الرسالة" أن أحكام الشريعة تُراعي مصالح العباد"، ونُقل عن الإمام أحمد في مسائل الإمام أحمد لأبي داود قوله: "الشريعة مبناها على المصالح"، وأول من صاغ فكرة أن الشريعة جاءت لجلب المنافع ودفع المضار القاضي عبد الجبار الهمذاني (ت 415 هـ) في شرح الأصول الخمسة، لكنه صاغه في سياق كلامي في نظرية التحسين والتقبيح العقليين، وأول من قرر المفهوم في سياق أصولي صرف هو إمام الحرمين الجويني (ت 478 هـ) في البرهان في أصول الفقه فقال: "الشريعة رعاية لمصالح الخلق"، لكنه لم يذكر درء المفاسد.

شهد له الشرع بالاعتبار، فيُستنبط الحكم فيها بالقياس من معقول النص أو الإجماع، وثانيها، ما شهد الشرع لبطلانها، كبطلان أن يتجاوز المفتي ترتيب كفارة مَنْ هو قادر على تحرير رقبة حين يواقع أهله في رمضــان، إلى صيام ستين يوما، كي ينزجر، مظنّةَ أن يستسهل المخالفة كل مرة، فهذا **مخالف للترتيب** الذي نصت عليه الآية والحديث أيضا، فهذا القفز مصلحةٌ حَكَمَ الشرعُ ببطلانه، وثالثها: ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار في أدلة تفصيلية معينة متعلقة به، لا بعينها، ولا بنوعها، فهي "مرسلة من الدليل"، **ولكن دلت على اعتبارها نصوصُ الشريعةِ بوجه كلي**، أي إن المصالح بأنواعها الثلاثة في الشريعة ما كان بالنص (أي كانت عليه أدلة تفصيلية متعلقة به) عرف بالنص أي بالأدلة التفصيلية، (يعنون هنا: المصالح المعتبرة وتلك التي أبطلها الشــرع)، وما لم يعرف بالنص (أي كان مرســلا من الأدلة التفصــيلية المتعلقة به) فقد **<u>عرف طلبه بالنصوص العامة في الشريعة</u>**، فتُبنى على أساسها الأحكام الشرعية، عند فقدان النص الشرعي (أي فقدان الأدلة التفصيلية المتعلقة) في الحادثة أو فيما يشبهها، فتكون المصلحة هي الدليل، **ويفرقون بين المصــالح الشرعية وغير الشرعية**، فيقولون: إن المصالح التي تصلح دليلا هي المصالح التي تتفق مع مقاصد الشريعة[4]، فكان هذا القسم الثالث تأسيساً لدليل إجمالي استعملته تلك المذاهب هو "المصالح المرسلة"،

وبهذا الإطار المنهجي في التفكير، وبهذه الضوابط حاولوا أن يضبطوا عملية استعمال المصلحة المرسلة دليلا غير مبني على الهوى أو الرأي العقلي المحض في إنشــاء الأحكام الشــرعية، بل كانوا يســتندون إلى تلك المصالح التي استنبطوها من الأدلة الشرعية الإجمالية، من قواعد كلية، ومن مقاصد للشريعة، فلم يُقدَّمِ العقلُ لديهم بوصفه مشرِّعًا حاكمًا، فهذه طريقة في الفهم، ومنهجية في التعامل مع الأدلة الشرعية، لكن في الواقع نجد أن هذه المنهجية قد تخفق في أحيان كثيرة في منع اســتناد الحكم المســتنبط إلى الرأي العقلي لما يقرره العقل من مصلحة، **<u>لأن عملية الاستقراء لديهم غير منضبطة</u>**، منفصلة عن العلل النصية، تخضع لاختلاف التقدير العقلي للمصلحة لغياب المعايير الموضوعية التي تضبط تحديد شرعية هذه المصلحة أو تلك، وتلك التي تمنع بناء المصلحة أو توهمها لمجرد قراءة سطحية أو مآل غير محقق للنصوص، على الرغم من أن الشاطبي مثلا اشترط الاستقراء الشامل لأدلة الشرع لاستخراج المصلحة، واشترط فيها شروطا منضبطة سنوردها لاحقا إن شــاء الله، لكن بعض تطبيقاتها في الفقه المســتند إليها نتج عنه أن الرابط بين المصلحة المستقرأة وبين الوحي رابط ضعيف أحيانا، وإن توهم المجتهد قوته، وفي كل الأحيان نجد على المسألة مجموعة من الأدلة التفصــيلية، أو القواعد الكلية المتعلقة بها، والتي غفل المجتهد عنها فظن الحكم مرســلا منها، إلا إن هذا المنهج في التفكير رفض بتاتاً أن يقدم العقل بوصفه مشرِّعًا حاكمًا، فالحاصل أن المشكلة هي مشكلة منهجية لم يتم فيها تقعيد قواعد كافية لجعلها منضبطة بشكل كاف، أفضت لدخول الأحكام التي صلتها بالوحي ضعيفة وإن كان قصد المجتهد أن يفصلها تماما عن العقل والهوى.

[4] الشخصية الإسلامية، أصول الفقه، تقي الدين النبهاني، فصل: المصالح المرسلة، بتصرف

لكننا في العصور الحديثة، بدأنا نرى معالم منهج في التفكير يقوم بتحديد المصلحة عمومًا، تحديدا عقليا مُنْبَتّاً عن الأدلة الشرعية، أي لا يحاول استنباط المصلحة من الدليل الشرعي، بل يترك لعقله تحديد منافع معينة يرجوها من الفعل، يظنها مصالح، ثم يُطوِّع النصَّ الشرعيَّ أو يُهمِّشه أو ينسخه لصالح هذا التقدير العقلي.

لقد بدأت المسألة -كما سيُبيِّن البحث- من تصور أن هناك مصالح لم يشهد لها الشرع بالاعتبار أو الإلغاء، فظُنّ -خطأً- أن الشريعة سكتت عنها، أي: بنص مباشر يتناول حكمها، فجاز الاجتهاد فيها بناءً على قواعد اشترطها متأخروا المالكية (ما بعد ابن العربي (ت 543 ﻫ)) بناء على "النظر والاستقراء لمقاصد الوحي[5]" وبناء على "التخريج على الأصول الثابتة والقواعد الشرعية الكلية[6] المعتبرة شرعاً (مثل قاعدة لا ضرر ولا ضرار)[7]، وبناء على "انتفاء تعارضها مع نص أو أصل ثابت بالوحي"، وهي ما يُعرف بالمصالح المرسلة[8]، ولم تكن مسألة المصالح المرسلة معروفة في المذهب المالكي قبل ذلك، وإنما نسبت إليهم باستقراء طريقة اجتهادهم، لميل الإمام مالك إلى مراعاة المعاني في النصوص، حيث إن الإمام مالكا "لم يُدوّن مذهبه في الأصول، وإنما نقل تلاميذه اجتهاداته العملية، ثم نُسب إليه بناء الاستدلال بالمصلحة المرسلة، وكان أول من صاغها أصوليًا هم

---

[5] يشترط أن تكون المصلحة مندرجةً تحت مقاصد الشرع الكبرى (حفظ الدين، النفس، العقل، النسل، المال)، يقول الشاطبي (ت 790هــ): "كل مصلحة لا تشهد لها أصول الشريعة بالاعتبار، ولا بالإلغاء، فهي غير معتبرة... بل لابد من انضباطها تحت أصل كلي"، الموافقات، ج2 ص284. يستدل المالكية على اعتبار المصلحة من خلال النظر الشمولي لنصوص الشريعة، يوضح الطاهر بن عاشور: "حجية المصلحة المرسلة مبنية على الاستقراء التام لمقاصد الشريعة" (أصول النظام الاجتماعي، ص195). ويشترط ابن القيم (ت 751هــ) -وهو متأثر بأصول المالكية-: "لا تعتبر المصلحة إلا إذا كانت ملتحمة بمقاصد الشريعة، غير منفصلة عنها" (إعلام الموقعين، ج3 ص14).

[6] القاعدة الكلية الشرعية هي حكم كلي يندرج تحته جزئيات، فهي حكم شرعي كلي (معناه كلي) يكون قاعدة يتفرع منها أحكام كثيرة، وتكون الأحكام المتفرعة منها جزئية بالنسبة لها، وهذه القاعدة تصلح أن تستخدم في كل أبواب الفقه وليست خاصة باب معين مثل القواعد الفقهية.

[7] يقول ابن عاشور (ت 1393هــ): "المصالح المرسلة تستند إلى عمومات الشريعة التي جعلت رفع الحرج وتحقيق المنفعة أصلاً كليًا" (مقاصد الشريعة الإسلامية، ص122)، وأيضا إلى قاعدة مقبولة لديهم هي: (سد الذرائع)، مثالها: منع بيع السلاح في الفتنة (مصلحة مرسلة لديهم) استناداً إلى قاعدة: "كل ما أدى إلى الفتنة فهو ممنوع "المشتقة من نصوص النهي عن الفتنة، وقاعدة: الوسيلة إلى الحرام محرمة. (وهذا الاستناد يبطل كونها مرسلة عن الدليل!)، لأن القاعدة هذه مستندة إلى أصل قرآني قطعي: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام 108]، والتعاون على الإثم محرم لقوله تعالى ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة 2]، من هنا فالغريب اعتبار هذه الأحكام "مرسلة عن الدليل"!

[8] ذلك أن المصلحة في المرسل "ليست مصلحة مسكوتاً عنها، بل مصلحة اعتبرتها الشريعة بجملة نصوص، ومجموع أدلة، ووصْفُ كُتَّاب الأصول المصلحة الملائمة بالإرسال **مجرد اصطلاح** قصد به **التفريق بين الاستدلال المرسل والقياس**، إذ للقياس أصل معين يشهد لعين المصلحة، في حين أن الاستدلال المرسل توجد فيه أصول غير معينة، بمعنى أنها لم تشهد لعين المصلحة، وإن شهدت لجنسها بالاعتبار وعلى ذلك فإنه يلزم للمجتهد الذي يدعى أن هناك مصلحة توجب إعطاء الواقعة حكماً معيناً أن يثبت أن لهذه المصلحة جنساً اعتبره الشارع بنصوص شرعية، وأن يقدم النصوص، وإلا فهو تشريع منه بالرأي، وهو قول بالتشهي، وهو ابتداع في الدين، وكل أحد عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد". (انظر: نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي ص 65-66.) أخذا عن: (كتاب الوصف المناسب لشرع الحكم، أحمد بن عبد الوهاب الشنقيطي، الفصل الثالث: في بيان أدلة مذهب الإمام مالك).

المالكية المتأخرون كالقرافي والآمدي والشـاطبي".[9] "لقد كان الشـاطبي من أكثر من دافع عن المصـالح المرسـلة، واعتبرها امتدادًا لمقاصـد الشـريعة، لكنه مع ذلك حاول ضـبطها بشـروط شـديدة حتى لا تكون ذريعة لهوى أو تشريع عقلي مستقل".[10]

لكن الواقع أن هذا الباب تَحوّل تدريجيًا في العصـــر الحديث إلى بوابة لإطلاق طريقة جديدة في التفكير قوامها تقدير "المصــلحة العقلية" أي تلك التي لا تســتند إلى دراســة مقاصــد الأدلة الشــرعية الإجمالية أو التفصيلية، ولا تستند إلى النصوص الشرعية، فأضحت مصدراً مستقلاً للتشريع، وأضحت المصلحة حاكمةً على النص ناسخةً له، مقدَّمَةً عليه، بل تم توظيفها لنقض نصـوص قطعية ثابتة كما هو الحال في من زعموا أن الربا مصـلحة اقتصـادية معاصـرة، فأباحوه صـراحةً أو التفافًا، وتحلل أصـحاب هذا المنهج من الضـوابط القديمة لاعتبار المصلحة المرسلة، "أن لا تكون مخالفة لنص أو إجماع أو قياس"، فضـربوا بالنصـوص عرض الحائط، فأضحت "المصلحة" معولا لهدم **أحكام شرعية مستندة إلى أدلة واضحة معتبرة شرعا!**

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل استُخدمت قواعد فضـفاضـة – لا مسـتند لها من الشـرع – لتبرير هذا الانحراف، كقولهم: "ما عمت به البلوى"، و"لا يُنكر تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان والمكان"، و"أينما تكون المصلحة فثم شرع الله"، فجُعلت هذه العبارات شعارًا لتجاوز الشريعة وتمييعها لا لفهمها.

ونحن أمام ظاهرة تغوّل العقل على الوحي، وتمدّد الفكرة العقلانية في نسـف قطاعات من الشـريعة تحت دعوى التطوير، أو المصــلحـة، أو مواكبـة العصـــر، وهي فكرة قـديمـة تجـد جـذورهـا في عصـــور الانحطـاط، وتجلياتها في الخطـابـات "العقلانيـة" المعـاصـــرة، وقـد كـانـت ولا تزال من أخطر أســبـاب الانحراف الفكري والشــرعي، ووجدت طريقها لتصــبح طريقةً للتفكير عند الكثيرين (علماء وعامة)، بل هي من أكبر العوائق في وجه نهضة الأمة الإسلامية.

وسـيبرهن هذا البحث بإذن الله تعالى أن التشـريع حقٌّ خالصٌ لله وحده، وأن دور العقل ليس الإنشـاء ولا الحكم، بل الفهم عن الوحي ضـمن المنهج الأصـولي المنضـبط. كما سـنؤكد أن الاجتهاد في الإسـلام ليس عملًا عقليًّا حرًّا بلا قيود، بل هو اســتنباط منضــبط بالدليل، تحكمه منهجية أصــول الفقه، ويُبنى على قواعد الشريعة الكلية، لا على ذوق المجتهد ولا على مصالح متوهمة.

ذلك أن مصـدر الحسـن والقبح والثواب والعقاب إنما هو الوحي، ويترتّب عليه الحسـاب يوم القيامة، ولو ترك الشــارع "فراغا تشــريعيا" للعقول لتملأه، وتناقضــت نظرة العقول لتلك الحلول، فعلى أي الحلول التي توهمها عقل فلان أو خالفه، (وناقضــه) فيها عقل علان سـيحاسِـب الله تعالى عباده؟ فإذا ما خالفوا رأي هذا لصـالح رأي ذاك، أيها سـيكون موضـع رضـا من الله فيكافئهم عليه، وأيها موضـع سـخط يعاقبهم عليه؟ وكلها

---

[9] المقاصد عند الإمام الشاطبي -دراسة فقهية أصولية- للدكتور محمود عبد الهادي فاعور

[10] المقاصد عند الإمام الشاطبي -دراسة فقهية أصولية- للدكتور محمود عبد الهادي فاعور ص 312.

أحكامٌ لم يصدر بها أمر من الله، بل حُرفت عن نصوصه ﴿**أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ**﴾ [الشورى 21]، ﴿**قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ**﴾ [يونس 59]. وكيف نؤمن بأن الشريعة كاملة، ثم ندّعي أن المصلحة العقلية جاءت تكمل ما نقص منها؟!

لقد جاءت الشريعة الإسلامية بوصفها الخاتمة، حاملة لمرجعية كاملة ومطلقة للوحي، وقد حررت الإنسان من عبثية الاجتهادات العقلية، إذ إن مثل تلك الآراء الصادرة عن الأهواء دائما غير منضبطة، وأرست الشريعة الغراء قواعد عدل ثابتة، فكانت المصلحة في اتباع الوحي لا في مخالفته، وحصرت النذارة بالوحي، وأوجبت على الإنسان أن يُسيّر سلوكه وأن يرعى مصالحه وفقا لأوامر الشريعة ونواهيها. وهنا يبرز السؤال الجوهري: من له حق التشريع؟ أهو الله خالق الإنسان والعالِم بمصالحه، أم الإنسان الناقص المحجوب عن الغيب؟ إن هذا السؤال هو محور الخلاف بين المدارس الفكرية المختلفة، قديماً وحديثاً، وسنقوم بعون الله بتفكيكه، وتحليل أبعاده، وبيان ما أدى إليه من انحرافات فكرية وعملية، مع تأسيس البديل الشرعي المنضبط.

منهجية البحث و أقسامه

جاء البحث في **خمسة فصول رئيسية** تسبقها هذه المقدمة، وتليها خاتمة بأهم النتائج والتوصيات، مع توثيق علمي للآيات والأحاديث وأقوال العلماء ومراجع البحث. يتدرج البحث عقلياً وفق الخطة التالية:

أ- **الفصل الأول: قصور العقل واستحالة أن يكون مرجعًا للتشريع**؛ نناقش فيه محددات العقل البشري ونقائصه الذاتية التي تمنعه من وضع تشريع شامل وعادل. نستفيد من كتاب "معجزة التشريع الإسلامي لثائر سلامة "وبعض ما ورد في دراسة "الصندوق الأسود للفكر الغربي لثائر سلامة " لإبراز عجز النظم البشرية عن تحقيق المقاصد والقيم المجتمعية بمعزل عن الوحي. كما نبيّن ارتباط التشريعات العقلية بالأهواء والثقافات الخاصة، مما يجعلها نسبية لا تصلح أن تكون مرجعًا عامًا.

ب- **الفصل الثاني: نقد المصلحة المرسلة والفَرق بين "المناسب" والمصلحة العقلية الحديثة.** نعالج فيه مفهوم "المصلحة المرسلة" كما تناوله الأصوليون، معتمدين على كتاب "المصالح المرسلة" للدكتور محمود عبد الهادي فاعور، وكتاب "الشخصية الإسلامية (الجزء الثالث)- أصول الفقه، للعالم تقي الدين النبهاني " وكتاب: "المقاصد عند الإمام الشاطبي -دراسة فقهية أصولية- للدكتور محمود عبد الهادي فاعور " والكثير غيرها من المراجع. سنوضح أن ما اعتُبر مصالح مرسلة عند بعض الفقهاء لم يكن تشريعًا عقليًا منفصلًا، بل **مبنيٌ على مقاصد الشرع العامة وقواعده الكلية** .shamela.ws، ونفرّق بين **الوصف المناسب المعتبر شرعًا** (أي العلة التي تحقق مقصدًا شرعيًا

وتناسبه) وبين **دعوى المصلحة العقلية حديثا**، التي يتذرع بها البعض لتغيير الأحكام بلا دليل شرعي صحيح.

ت- **الفصل الثالث: تطور مفهوم المصلحة في الفقه وخطر استخدامه الحديث فيما يسمونه: "فقه الأقليات" و"فقه الموازنات" و"فقه الواقع"**. نستعرض بإيجاز تطور توظيف فكرة "المصلحة" عبر التاريخ الفقهي: من اعتبارها المحدود والمنضبط عند الأئمة كمالك والغزالي، واستنادها إلى الوحي، إلى توسيعها نظريًا في عصور الانحطاط، وصولًا إلى عصرنا حيث ظهرت اتجاهات مثل "فقه الأقليات" و"فقه الموازنات" و"فقه الواقع"، واستنادها لديهم إلى العقل. وسنحلل أخطار استخدام مفهوم المصلحة في هذه السياقات الحديثة، حيث قد تُتّخذ ذريعةً لتجاوز النصوص القطعية، أو لتغيير الأحكام الشرعية بحجج التيسير أو الضرورة، مما يؤدي إلى انحرافات خطيرة في أحكام الدين، مثل القول بتغيّر القطعيات أو بتغير الأحكام بتغيّر الزمان والمكان.

ث- **الفصل الرابع: العقل في نظرية المعرفة ومنهج الاستدلال الشرعي**. نعتمد على كتاب "نظرية المعرفة ومناهج التفكير والاستدلال لثائر سلامة "وعلى مبحث "الاجتهاد والتقليد لثائر سلامة" لتقرير أن **العقل أداة لفهم النص واستنباط الحكم الشرعي، وليس مصدرًا مستقلا للتشريع**. نبرز في هذا الفصل حدود عمل العقل في الإسلام: فالعقل مناط التكليف وبه يفهم الوحي، لكن **الوحي هو الذي يضيء له الطريق ويرشده للأحكام الشرعية المستنبطة من خطاب الوحي، وللمقاصد الصحيحة، وللعقل أن يستقرئ الشريعة ليخرج بفهم طريقتها في تحقيق مقاصد معينة، أو أعرافا مجتمعية معينة تبغي تحقيقها، أو قواعد كلية يستطيع تطبيقها واستعمالها، أو حِكَماً ومصالح يحققها تطبيقها، وكل ذلك يقوم به ناهلا من معين الشريعة الغراء باستعمال عقله للفهم والتدبر.** كما نتطرق لمنهجية الاجتهاد الصحيح كما قررها العلماء، وأنها **بذل الجهد في فهم الأدلة الشرعية وتطبيقها** لا الخروج عنها بالرأي المجرد.

ج- **الفصل الخامس: المدارس العقلانية الحديثة من عصر عبده والأفغاني إلى اليوم**. نتناول بالنقد التحليلي نشأة الاتجاه العقلاني في العصر الحديث على يد جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده ثم محمد رشيد رضا، وصولًا إلى المعاصرين الذين **رفعوا شعار التجديد الديني بوضع المصلحة (أو المقاصد العقلية كما يفهمونها) فوق نصوص الشرع**، سنعرض أمثلة واضحة لتأويلاتهم: كفتاوى محمد عبده التي راعى فيها "المصلحة" ولو خالفت إجماع الفقهاء، ومنها فتواه الشهيرة بإباحة فوائد البنوك (الربا) بدعوى المصلحة العامة. وكذلك سنتطرق إلى من جاء بعده من دعاة ما يسمى بـ"تجديد الخطاب الديني" ممن سوّغوا تعطيل الحدود الشرعية أو تغيير أحكام الأسرة بدعوى تحقيق مقاصد الشريعة أو مسايرة التطور. هدف هذا الفصل كشف التناقض في منهج هؤلاء: إذ **ينادون بتحكيم العقل والمصلحة، لكن النتيجة كانت التفلت من ثوابت الشرع وفتح الباب لهوى الإنسان.**

وختامًا تأتي **الخاتمة** بأهم ما توصـل إليه البحث من نتائج تثبت **حاكمية الوحي وعجز العقل عن التشريع المستقل**، مع توصيات في ضرورة الالتزام بمناهج علماء الأمة الجهابذة ومدارسهم الفقهية المعتبرة في فهم النصوص وضوابط الاجتهاد، والتحذير من التلاعب بالمقاصد الشرعية لإبطال الأحكام. نسأل الله تعالى التوفيق والسـداد، وأن ينفع بهذا البحث طلبة العلم وكل قارئ، لتستبين سـبيل المؤمنين وتزهق مزاعم المبطلين.

الفصل الأول: قصور العقل وإستحالة أن يكون مرجعًا للتشريع

ملخص تنفيذي للفصل الأول: تأصيل مرجعية الوحي في التشريع الإسلامي:

هذا الفصل يُعدّ حجر الأساس للكتاب بأكمله، إذ يضع الإطار المنهجي لتناول مسألة المرجعية في التشريع الإسلامي، مبينًا أن الأصل في التصور الإسلامي هو أن المرجعية العليا إنما تعود إلى الوحي الإلهي المتمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة. يفتتح الفصل ببيان ضرورة تأسيس التصور التشريعي على مفهوم العبودية لله، وما يترتب عليه من التسليم الكامل لله تعالى باعتباره المشرّع الوحيد، ورفض أي تصور يجعل من العقل أو المصلحة الذاتية مصدرًا مستقلًا للتشريع.

كما يناقش الفصل الفرق بين المرجعية الوضعية التي تنبع من الإنسان، وبين المرجعية الإسلامية التي تنطلق من الوحي، ويوضح كيف أن الأولى تؤدي حتمًا إلى النسبية والفوضى التشريعية، بينما الثانية تحقق الثبات والعدالة والاتساق. ويُعرض خلاله تفصيل دقيق لآيات قرآنية تؤكد انفراد الله بالتشريع، ويُرد على بعض الشبهات المثارة حول دور العقل في الإسلام، مبرزًا أن العقل في المنهج الإسلامي خادم للوحي، لا حاكم عليه.

ومن أهم ما يتناوله الفصل دراسة منهجية تثبت عدم قدرة العقل بتاتا على إنتاج التشريع الصحيح، وتبين المواصفات اللازمة للتشريع ليصلح لتسيير حياة الإنسان والمجتمعات، وأثر وضع التشريعات في مهب ريح النسبية والنفعية والتغير على المجتمعات، ذلك الأثر المدمر، وتضع الحجج اللازمة لتبيين الأسباب التي تحكم قطعا بعدم صلاحية العقل- الأهواء للتشريع.

ويتطرق الفصل أيضًا إلى نقد مناهج التفكير الحديثة التي أسّست لمرجعية بشرية تحت مسميات مختلفة كالديمقراطية والعقد الاجتماعي، مشيرًا إلى التناقض الجذري بينها وبين التصور القرآني. ويختم الفصل بتأكيد أن تحرير الأمة من التبعية الحضارية والفكرية يمر أولًا بتحرير مرجعيتها التشريعية، أي العودة إلى الوحي مصدرًا وحيدًا للحكم.

مادة الفصل الأول:

إن العلوم والفنون، والأدب والفلسفة والتاريخ، والفقه واللغة، ونهضة الإنسان ورقيه، والحضارات التي أنشأها، والمعرفة من حيث هي معرفة، إنما هي نتاج **<u>العقل</u>** وبالتالي نتاج التفكير، والمعرفة هي جوهر الوجود الإنساني، وثمرة نتاجه العقلي، وسبره لأغوار الوجود، ومعتركات الحياة، وتلك الثمرات هي التي ترفع مقام الإنسان السامي ليصبح أفضل المخلوقات، أو ترديه ليكون أضل من البهائم؛ تجعله يتسق مع ذاته، ويطمئن في سير حياته، أو تهز كيانه من الأعماق، وتسبب له القلق والشك والريب؛ تفسر له العالم أو تضعه في حيرة.

وكذلك فإن الإنسان مركزيٌّ في هذا الوجود، صُنِعَ الكونُ بما فيه من أفلاك وأجرام ونظام مهيَّئاً لاستقبال الحياة، وصُنِعَتِ الحياةُ بما فيها من مدهشات ومعجزات مهيَّئةً لاستقبال الإنسان، فأرقى ما في حلقات الحياة هو الإنسان العاقل، وإنما يرقى هذا الإنسان بما لديه من عقل!

والعقل آلة الإنســان لمعرفة خالقه وإدراك ســر وجوده في الحياة، وفض كثير من مغاليق هذا الوجود وتفســيرها بالربط الذكي، والفهم والإدراك، وإنشــاء الأفكار، والبحث والاســتنباط والاســتقراء، والعقلُ مناطُ التكليفِ.

وحيث كان للعقل هذه المكانة الهائلة في "خطة الوجود"، وفي امتياز الإنسان العاقل عن سائر المخلوقات والاتكال على العقل في إدراك الصــلة بالخالق؛ فلا شــك أنه آلة بالغة الأهمية، **بالغة القدرة**، ولا شــك أن حكمه الذي سيحكم به في عملية الاستدلال على الخالق أو في تفسير الوجود، ذلك الحكم المبني على الأدلة، والمتصــل بالمحددات التي تفيد القطع هو **حكمٌ مقطوعٌ بصــحته**، ويجب **أن نأخذه** بدون تردد، لكن، حين البحث في قدرة العقل على إصدار الأحكام على أمور أقل شأنا من قضايا الاعتقاد، مثل بعض الأحكام المتعلقة بتنظيم حياة الإنسان مثل الحكم بحسن فعل ما أو بقبحه، أو بأنه حكم خير أو حكم شر، أو أن عليه ثواباً أو عقاباً، أو أنه يصلح معيشة الإنسان أو يفسدها؟ سنجد أن العقل لا يستطيع أن يصدر مثل هذه الأحكام. ويجدر الانتباه إلى أن العقل لا يستطيع إصدار الأحكام لا أنه ممنوع من إصدارها، وذلك **لأنه لم يؤت الأدوات والقدرات والمعلومات التي تتوقف عليها استطاعته إصدارها**. ولو كان العقل يستطيع التحسين والتقبيح، أو الحكم بالخير والشــر، فلا بد قطعا من أن يتفق حكمه مع حكم الشــرع، أما وقد اختلفا، فإن هذا يدل دلالة قاطعة على أن العقل لا يمتلك القدرة على إصــدار الأحكام، **وعليه ففي هذا البحث حين نقول في أي موضــع منه، بأن العقل يمكن أن يخطئ في الحكم، أو أنه يتفاوت، أو أن الحكم ليس للعقل، فإنما نعني الهوى أو الميول لا العقل نفسه**، لأن العقل لا يمتلك القدرة على الحكم، ولكن الإنسان لا يتوقف عن إصدار التشريعات والأحكام، فالإنسان يحكم أهواءه لا عقله[11]، والحضارة الغربية أعلت من شأن العقل حتى جعلته يحكم في كل شيء في مملكة الطبيعة.

لكن هل يمكن للعقل البشري المحدود أن يكون مشرِّعًا مستقلاً عن الوحي الإلهي؟ هذا ما ننفيه بشدة في هذا الفصل، عبر بيان أوجه قصور العقل الذاتية، واستعراض عجز التجارب البشرية (قديماً وحديثاً) عن وضع تشريعٍ يحقق العدل والصلاح دون الاستناد إلى هدي السماء.

[11] الدكتور محمود عبد الهادي فاعور، بمراجعة مسودة الكتاب.

تمهيد فهمي للفصل: لماذا نبحث في شروط التشريع وصفاته وخصائصه؟

ليس الغرض من هذا الفصل مجرد عرضٍ نظري للتشريع، بل هو محاولة جادة للإجابة عن سؤال جوهري: **ما الذي يجعل أي تشريع – أياً كان مصدره –صحيحاً وصالحًا لأن يُنظّم حياة البشر ويضبط سلوكهم؟**

فالحياة البشرية لا تستقيم دون قوانين تضبط الأفعال وتحدد العلاقات، وتكفل الحقوق، وتمنع الفوضى والعدوان والإفساد، لكن التشريع لا يؤدي دوره المنشود إلا إذا اتّصف بصفات معينة **تجعل منه تشريعًا راشدًا وقويًا وعادلًا وصحيحاً، وصالحاً** إذا ما كان قادرًا على:

- تحقيق **العدالة الشاملة** دون تحيّز أو ظلم.
- صيانةِ **حقوقٍ أساسيَّةٍ** يحددها للإنسان، ويقيم بها العدل بين أفراد المجتمع، ويمنع بها الجور والتغوّل على الحرمات، ومن أبرزها: **حق الحياة، وحرمة الجسد، وحرمة العرض، وحق التملك** فيما أذن الشارع بتملكه، **وحق المحاكمة العادلة، وواجب العدل والإنصاف في المعاملة**، وواجب المحافظة على مجموعة المفاهيم والمقاييس والقناعات التي قامت عليها الدولة وتواضع عليها المجتمع، من خلال آليات شرعية مثل: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصيحة، والمحاسبة، ولذلك يجب تمكين الناس من القيام بهذا الواجب، سواء من خلال تشكيل الأحزاب السياسية، أو من خلال القيام بواجبهم في تغيير المنكر مباشرة، ومسؤوليتهم عن ذلك، ويقومون بإبداء الرأي المنضبط بمفاهيم الشرع وضوابطه، خاليا من القذف، ونشر الفاحشة، وهدم القيم، أو الإساءة إلى المقدسات، <u>حتى تبقى النصيحة في إطار بعدها التشريعي فلا تفضي لمنكر أكبر.</u> **ويحاسب الحاكم ليمنع تغوله على الحقوق أو على الرعية ضمن آليات منضبطة، فهو نظام أوسع من مجرد أن يترك للإنسان أن يتكلم ما يشاء فقط، بل هو جزء من منظومة وضع مسؤوليات على المجتمع و أفراده للحفاظ على منظومة القيم والمفاهيم والمقاييس والقناعات التي تتبناها الأمة لمنع الانحراف عنها، والإنسان مقيد بالتكاليف الشرعية تحقيقا لكمال عبوديته لربه، وهذا الالتزام بالتكاليف وحده التي تصون الكرامة وتمنح الإنسان معناه الحقيقي.**

وفي هذا الإطار، وفي ظل تكليف البشر بالتفكر في خلق السموات والأرض، والتوصل لغاية الوجود وتفسيره، وفي ظل مزج هذه المسئولية عن البحث عن الحق في إطار مزجها بعمقها التكليفي والأخلاقي والوجودي، فإنه يُكفَل للإنسان العاقل المسؤول **حق اختيار معتقده دون إكراه على تغييره**، بما يصون كرامته واختياره الواعي، ويضمن حريته في تبني ما يراه حقاً. غير أن هذه الحرية لا تُتخذ ذريعةً **لتمييع الحقائق العقدية الثابتة، المبنية على أدلة عقلية وشرعية قطعية**، ولا لتذويب الفوارق بين الحق والباطل، إذ إن ذلك يُفضي إلى تقويض قيمة البحث الجاد عن الحقيقة، وإضعاف الالتزام

المنهجي في الوصـــول إلى العقيدة الصـحيحة، ويفصـــل الحرية عن بعدها الوجودي، ويهدم منظومة: (العقل/ الأدلة التي تملأ جنبات الكون/ والعملية الفكرية التي تستقرئها)، -والتي ستفضي بالضرورة إلى صـــدق العقيدة الإســـلامية-، وهذا الهدم لا يكون إلا بتعطيل هذه المنظومة والتغول عليها، وهو مرفوض إذ إنه حتما سيفضي إلى فصل التمكين من البحث بلا إكراه، عن بعده الوجودي، ومنهجيته العقلية الملزمة باتباع الأدلة والخضوع لها، وهذا أمر بالغ الخطورة.

فالشـريعة الإسـلامية **تكفل حرية الاعتقاد** قبل الإيمان بالإسـلام ذاته، لكنها، إذا بُلغت الحُجة، **تُلزم بالثبات على الحق الذي تبيّن**، فلا تُبيح اتخاذ حرية الاعتقاد مَطيّةً لهدم الحقيقة أو النكوص عنها، لأن **الحق حين يُعرف بالدليل، يتعين الالتزام به، لا التنكر له.** ومن هذا المنطلق، **تضـمن الشـريعة لغير المسلمين في دار الإسلام حرية البقاء على معتقداتهم**، من غير إقرارٍ بصحتها، وتمنع الإكراه على الدخول في الإسلام، لكنها -في الوقت ذاته- تمنع اتخاذ البحث العقلي الجاد ألعوبة تنتقص من احترام العقل والتفكير، فحري بالأفكار الأسـاسـية هذه أن تكون نتاج تفكير وتمحيص وإثبات، وما كان نتاج ذلك فإنه لا يصح الرجوع عنه بعد التثبت منه، فلا تقبل الردة عن الإسلام.

وهذه الحقوق لا تنفك عن التكاليف، ولا تُعزل عن منظومة القيم الربانية، بل تُضبط بموازين الحق والعدل والحكمة، وتحكمها مقاصـد الشـريعة وقيمها في تحقيق صـلاح الإنسـان والمجتمع، دون أن يُجعل الإنســان ذاته مرجعًا في تقدير المصـــالح والمفاسـد، **بل المرجعية للوحي، والتكريم بالإلزام بالهدى**.

- الحفاظ على **قيم المجتمع** وأمنه وأخلاقه واستقراره.
- مراعاة **حقيقة الإنسان** وتكوينه وغايات وجوده.
- التعامل مع **التغيرات الو اقعية** دون أن يُخضع القيم للهوى أو المصالح.
- أن يصـــدر عن **مرجعيةٍ عليا** محترمة مقبولة تفرض الالتزام به، لا عن هوى الأكثرية أو ســلطة بلا تخويل.

ومن هنا جاء هذا الفصـــل ليُبيّن أن **التشـــريع لا يُمكن أن يكون صـحيحًا ولا صـــالحًا ولا ملزمًا** إلا إذا استوفى شروطًا جوهرية في مصدره ومضمونه، أهمها:

1. **أن يكون مبنيًّا على فهم دقيق لحقيقة الإنســان**، بما في ذلك حاجاته وغرائزه وغاياته الوجودية، لا على تصور ناقص عنه كما تفعل الفلسفات المادية أو الوضعية.
2. **أن يكون صادرًا عن جهة عليمة حكيمة عادلة**، لا عن عقل بشري متحيز، محدود، متقلب.
3. **أن يكون ثابتًا في مقاصـــده الكبرى**، يحقق غايات مجتمعية معينة، تتناغم أنظمته وتتكامل في تحقيقها، ولا تتناقض فيضرب بعضها بعضا.

4. **أن يُحقّق قيمًا عُليا حقيقية**، مثل العدالة، وصـون الكرامة، وتكافؤ الفرص، لا أن يخدم مصالح الأقوياء أو يقونن الانحرافات.

كما يوضح الفصل أن فساد التشريع أو غياب التشريع لا يؤدي فقط إلى خلل قانوني، بل إلى **تدمير شامل للمجتمع:** تفكك أسري، فوضى أخلاقية، ظلم اقتصادي، شلل سياسي، وخراب نفسي وروحي. ولذلك كان لا بد من بيان خصائص التشريع الصحيح، وفضح قصور التشريعات الوضعية القائمة على العقل البشري وحده دون وحي.

المقدمة المنهجية:

إن التشريعات في أي مجتمع أو دولة في حد ذاتها ليست غاية، بل هي أدوات وظيفتها تنظيم السلوك البشري (أي أفعال الإنسان)، والعلاقات بين أفراد المجتمع، وأنظمة الدولة، **وتنظيم جلب المصالح**[12] **وتنظيم درء المفاسد**[13] متى ما جاء الدليل منبهاً إلى مواطن الخير والصلاح، ليقيم له ميزان الخير والشر،

---

[12] لاحظ قولنا: تنظيم جلب المصالح، لأن الزاوية التي سننظر منها ليست جلب المصلحة بأي وسيلة أو تشريع كان، أي ليست العلة في التشريع جلب المصلحة، **بل تنظيم العلاقات** بنظام سيحقق اتباعه قضاء حاجات الإنسان بغض النظر عن الدخول في تفصيل: ما هي المنفعة أو المصلحة المرتجاة من التشريع، وما هي المفسدة، لأنه بحث ظني نسبي يصلح أحياناً ولا يصلح في غالب الأحيان، فهو زاوية خطرة إذا ما اتخذت حَكَماً على صحة التشريعات، فيتساءل المكلف القادر على إقراض الناس بالربا وقتها: هل حقق لي تحريم الربا مصلحة؟ فإذ مُنعتْ عنه الفائدةُ المادية سينظر إلى التشريع على أنه لم يجلب له مصلحة، لأنه منعه من وسيلة يزيد فيها ماله، لذلك قال تعالى: ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِندَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾ [الروم 39]، فزيادة أموالكم بالربا ليس هو المصلحة، وليس هو النماء على الحقيقة، وإنما زيادتها بالزكاة هو الذي ينميها ولكنكم لا تعلمون، ويتساءل المقترض السؤال نفسه وفي ذهنه أن مصلحته قد لا تُقضى لعدم وجود تمويل إلا الربوي، أو سيبتهج بالتحريم لأنه حماه من الدخول في دوامة الربا، وهكذا يدخل الحل والتشريع في حيص بيص، نتيجة تفاوت نظر الناس وتقديرهم للمصلحة! أي ليس الأمر أن ينظر الإنسانُ برأيه وأهوائه في المصالح والمفاسد بعينها، فيظن المصلحة ما يحبه أو ما ينفعه نفعاً مادياً آنياً، والمفسدة ما يكرهه أو هي ما يضره، إذ إن هذه مقاييس جزئية غير كافية لإصدار الحكم الصحيح بأن السلوك أو النظام أو التشريع أو العلاقة ستجلب مصلحةً على الحقيقة أم لا؟ ستدرأ مفسدةً على الحقيقة أم لا؟ لا تصلح هذه المقاييس لتكون المنطلق الذي ننظم المجتمع على أساسه! فقد أعلمنا الله تعالى أن القعود عن الجهاد إلقاءٌ باليد إلى التهلكة، وأن القتال -والإنسان يكرهه في العادة- خيرٌ لنا، وأن اللهَ يعلمُ وأن الإنسانَ لا يعلمُ، وذلك لأن البحث لا يقتصر على جوانب من المسائل دون غيرها لتحديد الخير والشر، والنفع والضر، والمصلحة والمفسدة، لذلك فإن جلب المصالح على الحقيقة ودفع المفاسد على الحقيقة لا يتم إلا بالتنظيم الصحيح، ولا يستطيعه إلا الشارع الحكيم، فحيثما يكون الشرع تكون المصلحة. فإذا كان النظام من مصدر بشري قاصر عن إدراك المصالح والمفاسد، والخير والشر، والحسن والقبح، فإنه بالضرورة سيعجز عن أن يحقق المصالح العامة تحقيقا صحيحاً، أما إن كان النظام تشريعا ربانياً، فإنه سيحقق للناس صلاح معيشتهم، ويمنعهم من الإفساد في الأرض، ويحقق العدل والخير.

[13] إنّ جلب المصالح ودرء المفاسد ليسا علة للأحكام الشرعية مطلقاً، فإنه لم يرد أي نص يدل على أن جلب المصالح ودرء المفاسد علة للأحكام الشرعية، ولا ورد أي نص يدل على أنّها علة لحكم معين، فلا تكون علة شرعية. خصوصا وأن المصالح والمفاسد على الحقيقة مجهولان للإنسان، فيظن في أمر مصلحة وفيه ضرر والعكس، وبالتالي فالحكم على تقدير المصالح عقلا يتفاوت، مما يجعل المصلحة بحد ذاتها تابعةً للحكم الشرعي ولا يُجعل الحكم الشرعي تابعاً لها. وقولنا هذا لا يعني أن الشرع جاء ليضر بالخلق، ولكن المصلحة الحقيقية والصلاح الذي هو مدار الشرع، **لا يكون بما تقدره العقول مصلحة، لكن بالنظام الذي سيعالج الحاجة التي قدرها البعض مصلحة والآخر مفسدة ليقول كلمته في التنظيم،** أي بترك تقدير المصلحة إلى الله ووضع العلاج الشرعي الصحيح، وحيثما شرعه فثم الصلاح والمصلحة. هذا وبينما ترى الشرع ينبهنا إلى مواطن

الصواب والخطأ، وليحقق له السعادة، وليضبط سلوكه (أي ليحقق غايات أو مقاصد معينة على صعيد الفرد والمجتمع والدولة)، في إطار يهدف إلى تحقيق مجموعة من القيم والمقاصد والأهداف العليا التي تضمن **صلاح الفرد، واستقرار المجتمع، وعدالة الدولة،**

ويمكن تقسيم هذه القيم التي تسعى التشريعات إلى تحقيقها وإيجادها إلى **قواعد تأسيسية** و**قيم تطبيقية عملية** أبرزها:

أولا: مجموعة من القيم التأسيسية الكبرى التي لا يقوم التشريع إلا بها، منها:

أ- **العدالة الشاملة**، وتتحقق بتحقيق التشريعات للمساواة في الحقوق والواجبات، وبتنظيمها، ولا تقوم العدالة الشاملة على المساواة المطلقة بين الأفراد، بل على المساواة المنضبطة بالقدرات والمسؤوليات والأدوار الفطرية في الحياة؛ فالتشريع الإسلامي يُقرّ المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والتكاليف المشتركة، لكنه يُميز بينهما فيما يخص الخصائص الطبيعية والوظائف والقدرات، فيُكلّف كلًّا بما يتناسب مع طبيعته ودوره، تحقيقًا للعدل لا للتشابه المجرد.

ومن العدالة الشاملة تكافؤ الفرص، وعدم التمييز بين الأفراد بأي سبب، وثالثها: موازنة العقوبة بالذنب والجزاء بالعمل.

ب- **إحقاق الحقوق ورد المظالم**، وتتحقق بحماية الحقوق، وحماية الأعراض والحياة، وبتمكين أصحاب الحقوق من نيلها بوسائل واضحة وفعالة، وثالثا بحظر الظلم بكل صوره، المادية والمعنوية والمؤسسية.

ت- **بحفظ الضرورات الثماني**: الدين والنفس والعقل والمال والنسل (الأسرة)، وأمن المجتمع، وحفظ الدولة، وحفظ الكرامة الإنسانية، ولا بد من انسجام التشريعات مع إيجاد هذه المقاصد وخدمتها.

ث- **استناد التشريعات إلى مرجعية عليا لتحقيق هذه القيم**، وضبط المفاهيم التي تستند إليها هذه التشريعات من خير وشر، وحسن وقبح، وثواب وعقاب، بحيث لا تكون محل مساومة أو تغيير، وبحيث تمتلك الوازع الذي يجعل التزام الإنسان بها ذاتيا أو طواعية، لأن مصدرها أو مرجعيتها مقبول لديه ويمثله.

الخير والصلاح لنا خاصة ما نغفل عنه كقوله ﴿انفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالاً وَجَاهِدُواْ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [التوبة 41]. ولكنه في الوقت ذاته يشرع أحكاما المصلحة ليست من ذات الحكم، فمثلا أين تجد المصلحة في رفع الاصبع في التشهد في الصلاة، أو أين المصلحة في أمره تعالى بني إسرائيل أن يقتلوا أنفسهم؟ ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُواْ إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ﴾ [البقرة 54]. فالمصلحة -على الحقيقة- في تنفيذ أوامر الله وليست بالضرورة في ذات الفعل المطلوب القيام به، ولا فيما "يقدره العقل وتتوهمه الأهواء مصلحة فيما يتوافق مع ميولها وأهوائها ومنافعها".

ثانيا: مجموعة من القيم المجتمعية والتنظيمية الأساسية:

أ- **تحقيق الاستقرار المجتمعي والسياسي**، فالتشريع يجب أن يكون عامل استقرار لا عامل إثارة أو شقاق.

ب- **حماية الأسرة باعتبارها نواة المجتمع**، بحيث تنظم التشريعات العلاقات الاجتماعية التي تنشأ عن اجتماع الذكر بالأنثى، وما يترتب عليها من حقوق وأحكام، ومحاربة ما يهدمها كالزنا والإجهاض والشذوذ.

ت- **المسؤولية والأدوار والمساءلة، و إنشاء الالتزامات**، فتتعلق التشريعات بدور المرأة كأم، وبدورها كزوجة، وبدورها في الحياة المجتمعية، وما يترتب على كل دور من مسؤوليات وأحكام وأولويات تقدم هذا على هذا، وبالمثل: مسؤوليات الحاكم، والدولة، وأما المساءلة، فلا أحد فوق القانون، ولكل قرار عواقب قانونية.

ث- **حماية الأمن العام والسكينة**، بما يضمن السلامة الجسدية والنفسية والمعنوية لكل الأفراد، ومكافحة الجريمة والمخدرات والفوضى والإفساد والاضطراب العام.

ثالثا: مجموعة من القيم الاقتصادية والتنموية:

أ- **التشريعات المتعلقة بامتلاك الثروة وبتوزيعها**، ومنع الاستغلال، كالتشريعات التي تحد من الاحتكار وتمنع الربا والاستغلال والغش، وتدعم التوازن الاقتصادي والتكافل الاجتماعي.

ب- **تنظيم علاقات العمل والحقوق والملكيات والمسؤوليات.**

رابعا: القيم السيادية والحضارية:

أ- **تحقيق المقومات القانونية للدولة وشرعيتها ومبادئ الحكم فيها**، والعلاقات بين الدولة والرعية، فالسيادة للشرع، والسلطان للأمة.

ب- **إبراز الهوية الحضارية للأمة**، بحيث تنتج التشريعات أمة ذات ثقافة وحضارة.

ت- **أن تشمل التشريعات أنظمة المجتمع والدولة** كالاقتصاد والحكم والاجتماع والعقوبات والقضاء وغيرها، وتنظم شؤون الفرد.

المحور الأول: ضرورة وجود التشريع لضبط السلوك والعلاقات المجتمعية:

أولًا: طبيعة الإنسان تفرض وجود تشريع:

- الإنسان كائن اجتماعي لا يعيش منعزلاً، وتعامله مع الآخرين يتضمن تضاربا في المصالح، وتفاوتا في القوة والطموحات.
- بدون تشريع، يحتكم الإنسان إلى هواه، ويبرر أفعاله وفقًا لمصلحته الآنية، مما يؤدي إلى شيوع الفوضى.
- النزعة الأنانية والطمع والقوة والمكر قد تدفع الإنسان لاستغلال غيره إن لم تردعه سلطة فوقية.

ثانيًا: ضبط العلاقات المجتمعية ضرورة لاستمرار المجتمع

- كل علاقة بشرية (زواج، بيع، شراكة، إدارة، حكم، سياسة...) تحتاج إلى ضوابط تحكمها وتحمي حقوق الأطراف، وتضع الإطار الضابط لحل خصوماتهم.
- بدون ضوابط تشريعية، يسود منطق الغلبة والقوة، ويضعف الضعيف، وتختل العدالة.
- يُؤدي غياب الضوابط إلى انتشار الظلم والاحتيال والخيانة وضياع الحقوق.

ثالثًا: النتائج الكارثية لغياب التشريع أو لفساده:

- **تفكك الأسرة**: بدون أحكام تنظم الزواج والطلاق والميراث، تضيع الحقوق، ويُهدد كيان الأسرة، وهو لبنة المجتمع.
- **الظلم الاجتماعي**: انعدام ضوابط لتوزيع الثروات والتعاملات المالية يخلق طبقة تحتكر المال، وطبقة تتفاقم معاناتها.
- **التفكك الأخلاقي**، حيث تنتشر العلاقات غير المشروعة، والولادات خارج إطار الأسرة.
- **فقدان الأمن**: غياب تشريعات جزائية رادعة يؤدي إلى تفشي الجريمة، ويحول المجتمع إلى غابة.
- **فشل الدولة**: إذا لم تضبط السلطة الحاكمة بعقود وأحكام ملزمة، تتحول إلى استبداد أو تفسخ سلطوي، وتفشل مؤسساتها.

رابعًا: لا يمكن ترك التشريع لاجتهاد الناس وأهوائهم

- التجربة أثبتت أن المجتمعات التي شرعت وفق أهوائها أو مصالحها سقطت في التناقضات، وفي أغلب الأحيان في تحكم الطبقة المؤثرة في وضع قوانين متحيزة لها، واحتاجت إلى تعديلات مستمرة.

- لا يمكن الاتفاق العقلاني الدائم على تشريع موحد في غياب مرجعية عليا (كل مجتمع يشرّع حسب عاداته وثقافته).
- القيم تتغير بتغير العوامل الاقتصادية والثقافية والسياسية، مما يجعل أحكام الناس متقلبة وغير موثوقة.

خامسًا: ضرورة الإلزام والمرجعية العليا

- لا بد من جهة عليا ذات سلطان تفرض التشريع وتُلزم به (إما قناعة ذاتية أو سلطة تنفيذية).
- التشريع الرباني يُكسب التشريع طابع الإلزام الذاتي: لأن الفرد يعتقد أنه مكلّف بأمر إلهي لا يقبل الجدال.
- المجتمعات الحديثة وإن ادعت الحرية، فإنها تلزم الناس بقوانين صارمة في الضرائب، والتجارة، والبنوك، والهوية، والأمن... مما يُظهر أن الإلزام ضرورة مجتمعية.

المحور الثاني: لا بد للتشريع أن يكون صحيحا والخطأ فيه يؤدي إلى مفاسد جسيمة وأضرار شاملة:

إن التشريع، في حقيقته، وبحكم ماهيته ووظيفته ليس نشاطًا قانونيًا ظرفيًا، ولا حزمة توجيهات اجتماعية أو وجهات نظر قابلة للتجريب أو التعديل حسب الظرف السياسي أو الثقافي أو التاريخي، بل هو **نظام شامل، كلي متكامل**، يُراد به ضبط سلوك الإنسان، وتحديد موقفه من أفعاله، وتنظيم علاقاته مع غيره من الأفراد، ومؤسسات الدولة والمجتمع، **وتنظيم أنظمة حياته العامة والخاصة** وأنظمة الدولة المختلفة، وعلى أساسها سترعى الشؤون وتحدد المصالح العامة، وتحل مشاكل المجتمع، فالتشريع إذن يتجاوز كونه قوانين وقتية أو عرفية إلى كونه **خطابًا حاكمًا على الأفعال والعلاقات والأنظمة**، ويُنشئ الالتزامات، ويحدد الحقوق، ويضبط الواجبات، وينظم رعاية الشؤون، ويُقيم النظام والعدل والأمن والرحمة.

إن التشريع ليس مسألة تقنية يمكن تعويض خطئها لاحقاً، فلا يجوز أن يكون مجالًا للتجريب البشري، ولا أن يُسند إلى مصدر نسبي ومتغير كالعقل البشري، بل يجب أن يصدر عن سلطة مطلقة، عليمة، عادلة، وهي الخالق جل وعلا، إذ هو عملية حيوية تمس حياة الناس ومصائرهم، والخطأ فيها يؤدي إلى مفاسد جسيمة وأضرار شاملة:

1. **فساد المصلحة العامة:**

- إذا أُقرَّت تشريعات خاطئة، كتشريع الماريجوانا مثلًا، فإن آثارها تتعدى متعاطيها لتصيب المجتمع كله: زيادة في الجرائم، تدهوراً في الإنتاجية، انهياراً في البنية النفسية لشباب الأمة.

2. **تدمير العلاقات المجتمعية:**

- التشـريعات المتقلبة أو غير المنضبطة تخلق الفوضى في القيم، وتزيد من النزاعات وتضعف ثقة الأفراد في العدالة، وفي القيم المجتمعية نفسها.

3. **انهيار العدالة وتفاقم الظلم:**

- حين يُشـــرّع الربا، يختل ميزان توزيع الثروة؛ فيُثري الأغنياء من دون عمل، ويغرق الفقراء في ديون لا فكاك منها، كما أن المؤسسات الربوية تؤسس لظاهرة "مصيدة الديون" التي تؤدي إلى إفلاس المشاريع الصغيرة والمتوسطة.

4. **أمثلة عملية على فساد التشريع الوضعي:**

- **الربا في المشـــروعات الكبرى:** عندما يلجأ المســـتثمر إلى البنوك لتغطية 80% أو أكثر من تكاليف المشـروع، فإنه يلتزم بفوائد باهظة (قد تصل إلى 15%)، ما يرفع التكلفة الإجمالية للمشـروع إلى مستويات غير واقعية، ويجبره لاحقًا على رفع أسعار منتجاته، فيتحمل المستهلك العبء النهائي.
- تتفاقم الأزمة حين يتم تمويل القروض من أموال المودعين دون علمهم، أو من مســـتثمرين أجانب، ما يربط الاقتصاد الداخلي بالسياسات الخارجية.
- إذا تعثر المشـروع، تبدأ دوامة الاستدانة لسداد الفوائد، فيتآكل رأس المال، وتنهار الشـركات، ويُعلَن الإفلاس، فترتفع البطالة، ويزيد التضخم.
- هذه العملية هي ذاتها ما حصـــل في عشـــرات الدول في أزمات الركود الكبرى (2008 نموذجًا)، حيث فُقدت مليارات الدولارات من أموال المدخرين والمستثمرين.

تخيل أن أمًّا كندية يُطرق باب بيتها فجأة، وتُؤخذ منها طفلتها ذات الأربع سنوات، لأنها -بحسب نتيجة فحص شَـعْرٍ (تحت مسمى "اختبار مهدّد(Motherisk hair test) ") أُجري لها في مســـتشـفى أطفال مرموق- تتعاطى المخدرات أو الكحول، وبالتالي اعتُبرت "غير مؤهلة للأمومة". تصـــرخ الأم، تبكي، تنفي، تتوســـل، لكن القانون كان حازمًا، والنتيجة "علمية"! ثم تمرّ السنوات... وتُربّى الطفلة في بيت غريب، وتُحرم الأم من حتى مجرد رؤيتها أو الاتصال بها. لكن الصدمة الكبرى لم تأتِ إلا بعد أكثر من عقدٍ من الزمان، عندما كُشف لاحقاً أن الفحص كان **خاطئًا وأن المعايير العلمية التي استند إليها كانت خاطئة وغير دقيقة**، ولا يصلح أساسًا لهذا النوع من القرارات! مما أدى إلى نزاع السلطات على حضانة أكثر من 35,000 شخص بين 2005 و2015، بناءً على نتائج هذا الاختبار – الذي اعتُبر لاحقًا غير دقيق وغير قائم على معايير علمية صحيحة –سُحب حوالي 50 طفلاً من أسرهم وأُعطوا لعائلات أخرى، بينما حُرمت آلاف العائلات من أبنائها ظلماً. وبحلول أواخر 2017، ثبت أن هذه الاختبارات "العلميّة" غير موثوقة، مما أدّى إلى إلغاء كل نتائجها السابقة.

هكذا، بسبب قانونٍ اعتمد على معايير علمية غير محيطة، مما جعله بالفعل: اختبارا عشـوائيا كان يظن أنه صحيح وعلمي، **تفكّكت أسر، وتشوهت سمعة أبرياء، وتحطّمت قلوب وذكريات، ولا سبيل لإعادة ما فُقد،** إنها ليست مأساة شخصية فقط، بل مأساة قانون فاشل، استند إلى علوم ناقصة غير محيطة. والكارثة

الأكبر أنه ما كان ليقع كل هذا لو لم يُشرَّع خطأً باسم "المصلحة" دون تحققٍ ولا تثبتٍ علمي ولا ضمانٍ لنتائج التشريع.

وهنا **تتجلى خطورة الخطأ في التشريع:** فليس هو مجرد رأي فقهي أو خيار سياسي عابر، بل قد يكون مدخلاً إلى **أضرار اجتماعية ونفسية وأخلاقية جسيمة لا تُستدرك**، ولهذا، فإن **جعل الإنسان مصدرًا للتشريع دون وحيٍ ربانيٍّ معصوم يؤدي إلى كوارث، لأن عقله قاصر، ومعارفه ناقصة، وأحكامه معرضة للزلل**، فهل يُعقل أن تُبنى مصائر البشر على اجتهادات عقلية منفصلة عن هداية الوحي؟

5. **النتيجة النهائية:**

- كل تشريع خاطئ أو متعجل أو متحيز يؤدي إلى نتائج كارثية يصعب احتواؤها، ويكلف المجتمعات أثمانًا باهظة على مستوى الأخلاق، والاقتصاد، والأمن، والتماسك الاجتماعي.

المحور الثالث: التشريعات والإنسان، بين الجمود والمرونة، والثبات والتغيير:

يظن بعض الناس أن جوهر الإنسان قائم على التغيير، وبالتالي فمن الضروري أن تتطور التشريعات وتواكب التغيير الذي يحصل في الحياة، لكن الحقيقة أن ماهية الإنسان لا تتغير، فحقيقة الإنسان وجوهره هُوَ هُوَ منذ أبينا آدم إلى اليوم إلى أن تقوم الساعة، إذ إن ماهية الإنسان تتكون من عقليته ونفسيته، وميوله وسلوكه الذي يقوم به لإشباع غرائزه وحاجاته العضوية، جراء امتلاكه للطاقة الحيوية، وهي طاقة لا تتغير، وإنما يحتاج الإنسان إلى **تنظيم طريقة إشباع طاقته الحيوية وتقنينها** بالصورة المثلى الأفضل التي تحقق إشباعا له مميزات وسمات معينة تصلح معالجات لتلك الإشباعات، وتصلح لبنيان العلاقات المجتمعية السليمة الضامنة لرعاية الشؤون وتحقيق المصالح، ومثل هذا التنظيم يتسم بالثبات لا التغيير.

فلا يمكن أن يكون إشباع غريزة الجنس عن طريق الشذوذ صحيحا في زمان وخطأ في زمان آخر، ولا يمكن أن يكون تملك المال عن طريق الربا أو الاحتكار حسنا في زمان وقبيحا في آخر، واكتشاف القنب الهندي (الماريجوانا) أو الأنواع الجديدة من المشروبات الكحولية لا يجعل شربها حلالا، لأنها تنضوي تحت بند المسكرات والمفترات، فالتشريع الذي يعطي حكما للأفعال التي يقوم بها الإنسان لإشباع طاقاته الحيوية، ويعطي حكما للأشياء بالإباحة والحرمة ثابت، فهو تشريع يتعلق بسلوك الإنسان كإنسان، فردا كان أم جزءا من علاقات مجتمعية يتم تنظيمها، وإذا ما استجدت مشكلة في الحياة أو المجتمع، فإنها تحل بنفس الطريقة أي كونها مشكلة تتعلق بالطاقة الحيوية وباجتماع الإنسان فيعطى فيها تشريع ثابت يعالجها علاجا صحيحا لا يتغير مع الزمان أو المكان، بما ينطلق متناغما أو مبنيا على عين **القواعد التأسيسية للتشريع وبما** يحقق عين **القيم التطبيقية العملية، والمقاصد والغايات والأهداف العليا للمجتمع التي تحققها سائر التشريعات.**

وأما التقدم التقني والعمراني، فلا يجعل الإنسان مستغنيا عن أن يعرف حكم أكل لحم الخنزير مقابل حكم أكل لحم البقر، أو أن يجعل استعمال الشوكة والسكين من لحم الخنزير حلالا بعد أن كان حراما!

ولئن سافر بالطائرة، أو سافر على ظهر بغلة، فإنه سيحتاج إلى الطعام والشراب، وله رخصة أن يقصر في الصلاة، ويفطر في الصوم، ويبقى نفس الإنسان! فلا أحكام لمن يعيش في القرى ويستعمل الخيل والبغال والحمير في شئونه غير تلك التي تخص من يتنقل بسيارة مرفهة!

وأما على الصعيد المجتمعي، فإن اختيار الحاكم، ومحاسبة الحاكم، وقيام الأحزاب السياسية، وسيادة مجموعة المفاهيم والقناعات التي قام عليها المجتمع على صورة أعراف مجتمعية، ومسؤوليات الدولة الرعوية، واستثمار الموارد الطبيعية، وما شابه من أحكام تتسم بالثبات لأن الإسلام أعطى فيها أحكاما تفصيلية واضحة شاملة لا تحتاج لتغيير، فلا يتسامح الإسلام مثلا مع اغتصاب السلطة ومنع الشورى، ولا يتسامح مع واجب الدفاع وقتال المستعمر المحتل، وهكذا!

قصور العقل البشري كمصدر للتشريع، وملازمة النقص له:

لقد قررنا إذن ضرورة التشريعات للحياة، وضرورة أن تتسم التشريعات بسمات معينة، فهل العقل قادر على إنتاج تلك التشريعات التي تلبي تلك الشروط الضرورية، والتي يمكن بها تحقيق الغايات والأهداف والمعالجات التي يلزم أن تحققها التشريعات؟

بداية، رغم قدرات العقل الهائلة في الابتكار والتفكير، فإنه **محدود بحدود طبيعية تجعله غير قادر على إنتاج تلك التشريعات المتصفة بصفات معينة مهما اجتهد**، ولعل من أبرز **أوجه القصور الملازمة للعقل** ما يلي:

النسبية والذاتية:

أهم الأفكار المتعلقة:

1. **نسبية العقل واختلاف مداركه بين الأفراد والمجتمعات**

يتفاوت الناس في الفهم وتقدير المصالح والضرر، مما يؤدي لاختلافات جذرية في النظرة إلى القيم والأحكام.

2. **غياب معيار موضوعي ثابت في التشريع العقلي**

العقل البشري متأثر بالبيئة والانتماءات والظروف، ولا يملك معيارًا مطلقًا يُصدر به أحكامًا موحدة أو ملزمة.

3. **اختلاف العقول في فهم المفاهيم الكبرى (كالعدل والحرية والمصلحة)**

ما تراه أمة عدلاً قد تراه أخرى ظلمًا، مما يؤدي إلى اضطراب المفاهيم الأساسية في غياب مرجعية ثابتة.

4. **العجز عن معرفة كيفية تحقيق القيم عمليًا**

العدل والمصــلحة قيم متفق عليها اســميًا، لكن كيفية تحقيقها تحتاج إلى نظام دقيق، وهذا لا يتوفر للعقل وحده.

5. تحكم الأهواء والمصالح العاجلة في تحديد المصلحة والمفسدة

بدون ضوابط شرعية، تصبح نظرة الإنسان للمصلحة والمفسدة محكومة بالهوى أو التجربة والخطأ، مما يهدد استقرار المجتمع.

6. فشل المنظومات الديمقراطية في إنتاج تشريعات تمثل الإرادة العامة

العملية الديمقراطية تنتج قوانين مفروضة باسم الأكثرية، لكنها لا تعكس اتفاقًا حقيقيًا أو تمثيلًا عامًا.

7. استحالة التو افق العقلاني على نظام تشريعي موحد

التجربة تثبت أن الناس لا يســتطيعون التوافق عقليًا على تشــريعات موحدة بســبب التباين الجذري في الرؤى.

8. الحاجة إلى مرجعية تشريعية متعالية عن العقل البشري

بســبب النســبية والذاتية والعجز الفطري للعقل، تبرز الحاجة إلى الوحي كمرجعية مطلقة ذات حكمة وعدل شاملين.

التفصيل: تتفاوت قدرات العقول قوة وضعفا، وتقديراً للضرر والنفع، وتتفاوت الأفهام بين الناس، فما يراه شـخص حســنا يراه الآخر قبيحا، وتتفاوت تقدير العقول للكيفيات التي تحقق المصــالح بها، وتتفاوت العقول فهما لانســجام القوانين مع نســيج القانون العام في الدولة وتحقيقه لمنظومة القيم والمقاصــد التشريعية، وغير هذا من العوامل التي لا ينكر وجودها، والتي تفضي إلى عدم قدرة العقل على إدراك المصالح على الحقيقة،

ولا يوجد شيء اسمه "العقل المجرد، أو المحض، أو المطلق" الموجِّه لمسار التطور الاجتماعي، الـمُتَّسِمَ بأنه "خيِّرٌ بطبيعته"، وبأنه متجرد عن الأهواء والتحيز، فضــلاً على أن العقل المبرأ من النقص والهوى، والذي لا تتناوبه الشهوة والجهل لا وجود له في دنيا الواقع، وإنما هو "مثال". ومن أبرز مظاهر قصور العقل البشري في مجال التشــريع، افتقاره إلى معيار موضــوعي ثابت في إدراك القيم وتحديد المعالجات؛ فالعقل البشــري ليس كيانًا مجردًا خالصًا من الهوى، ولا قوة عقلانية محضة قادرة على إنتاج تشريعات كليّة وملزمة للناس جميعًا. بل هو عقل نســبي، يتأثر بالبيئة الثقافية، والانتماءات الاجتماعية، والخبرات الشـخصــية، والإطار الزمني، والعوامل النفســية والمعرفية التي تحيط به. ونتيجة لذلك، تختلف الأحكام العقلية باختلاف الأفراد والمجتمعات، بل يختلف عقل الفرد الواحد في تقييم القضايا باختلاف أطواره وتجاربه.

فما يراه عقلٌ معين خيرًا قد يراه عقلٌ آخر شــرًا، وما تراه أمة من الأمم خلقًا حســنًا أو حلاً مشــروعًا، قد تراه أمة أخرى انحرافًا أو خطأً، بل قد ترى فيه عدوانًا على القيم والهوية. ولا يقتصر هذا التباين على التقاليد أو الأعراف، بل يمتد إلى المفاهيم الأساسية كـ"العدل"، و"الحرية"، و"الحق"، و"الواجب"، و"المصلحة". ولذلك

فإن التشريعات التي تنتجها العقول البشرية ستبقى دائمًا عرضة للتبدل والتقلب تبعًا لهذه الرؤى المختلفة، مما يمنع تحقق شرط الثبات والاستقرار اللازم في التشريع، ويحول دون إنتاج منظومة قانونية تملك صفة الإلزام أو تحوز على القبول العام.

وعلى سبيل المثال فإن العدل قيمة يجمع على أنها خيرة وصواب، إلا أن المعضلة هي كيف تحقق العدل؟ لا يتم ذلك إلا بتحقيق نظام صائب يحقق العدل، فقيمة العدل إذن تتحقق بأمور خارجية عنها، لا من ذاتها، وهذه الأمور الخارجية هي ضوابط الأفعال، أي التشريعات والنظم، ونظرا لجهل الإنسان بالعواقب والنتائج، فقد يرى تحقيق العدل في أمور يتبين إفرازها لنتائج فيها ظلم، وبالمثل يقال في جلب المصالح ودرء المفاسد.

علاوة على ذلك، فإن المصلحة قد تتعلق بالفرد وحده، لجلب مصالحه الخاصة به، وقد تكون المصلحة المتوخاة مصلحة عامة، وهنا تتضارب نظرة الناس إلى ما يحقق هذه المصالح، وما يدرء المفاسد وتتحكم الأهواء، والنظرة العاجلة، والتجربة والخطأ، فتكون النتيجة قاصمة للظهر للمجتمع، "ما هي المصلحة التي تُجلَب، والمفسدة التي تُدفَع؟ **هل هي ما يحبه الإنسان ويكرهه؟ أو هي ما ينفعه ويضره؟ أم هي الخير والشر؟ أم الحسن والقبيح**؟ أم هي غير ذلك؟ لا شك أننا بحاجة لمقاييس نستطيع معها الحكم بأن النظام يجلب المصلحة ويدفع المفسدة!

وقد أثبتنا في كتابنا الصندوق الأسود للفكر الغربي أن المجتمع لا يستطيع التوافق عقلانيًا على تشريعات موحدة، بل إن الأنظمة الديمقراطية التي يفترض فيها تمثيل الإرادة الجمعية، فشلت فشلاً منهجيًا في إنتاج تشريعات تعكس فعليًا مصالح الناس أو تمثل توافقهم، سواء عبر انتخاب الحاكم، أو تشكيل البرلمانات، أو سن القوانين. فالعملية الانتخابية نفسها مشوبة بالتحيزات والإقصاء والتلاعب، ولا تنتج ممثلا يمثل إجماع الأمة ولا حتى يمثل أغلبيتها، بل يمثل الأغلبية النسبية التي جعلته يحصل على أكثر الأصوات التي شاركت في العملية الانتخابية، مما ينزع عنه ثياب شرعية تمثيل رأي الناس، كما أن الممثلين المنتخبين لا يملكون آلية موضوعية لتحقيق التوازن بين مصالح الناس المتعارضة أو إرضاء عقل الجمع، أو الرجوع إليهم لاستفتائهم في آرائهم فيما يشرعون من قوانين، بل إنهم غالبًا ما يُنتجون تشريعات تُفرض فرضًا باسم الديمقراطية، دون أن تنبع من توافق حقيقي أو فهم جامع أو تمثيل لما يسمونه بالإرادة العامة.

وعليه، فإن العقل البشري عاجز بطبيعته، في ظل هذه النسبية والذاتية، عن إنتاج تشريعات ثابتة، عادلة، مقبولة، وملزمة لجميع أفراد المجتمع، فضلاً عن المجتمعات المختلفة، مما يستلزم بالضرورة وجود مرجعية تشريعية متعالية عن هذه النسبية، ذات معيار مطلق، ومصدر محيط بالحكمة والعدل، وهي مرجعية الوحي الإلهي.

خضوع العقل للأهواء والمصالح والتحيّز والتَّحيُّز:

الملخص:

1. **العقل البشري كيان غير محايد بطبعه**

يتأثر العقل بالمشاعر، والمصالح، والانتماءات الفكرية والاجتماعية، فلا يستطيع أن يُنتج تشريعًا نزيهًا مجردًا من الهوى.

2. **استحالة تجريد الأفراد والمجتمعات من الأهواء**

الهوى ملازم للفرد، وتفاقمه أشد في الجماعة، مما يجعل التشريع الجماعي (كالديمقراطي) خاضعًا بالضرورة للأهواء المتعددة.

3. **تحكم المصالح الطبقية والنخبوية في صناعة التشريعات**

كثير من القوانين تصدر لصالح فئات نافذة، لا لتحقيق العدل المجتمعي، فيغدو العقل أداة لتحقيق الغلبة لا المصلحة العامة.

4. **تأثير اللاوعي الجمعي والتيارات الفكرية في انحراف التشريع**

لا يشترط أن يكون الانحراف مقصودًا؛ بل قد يقع بفعل ضغط مجتمعي، أو إعلامي، أو أيديولوجي، يُفقد التشريع اتزانه وعدالته.

5. **سيادة الرؤية المادية أو الفردية على منظومة التشريع**

تُشرّع القوانين أحيانًا لخدمة متع آنية أو نزعات مادية كالرغبة أو النفعية، مما يخلّ بمنظومة القيم كالحشمة والأسرة والبيئة.

6. **تحويل الهوى إلى مرجعية تشريعية باسم الحرية والحقوق**

تُشرعن الانحرافات عبر شعارات كـ"الحرية الشخصية" و"حق الاختيار"، مما يؤدي لتقنين المفاسد والتمييع الأخلاقي والاجتماعي.

7. **التحذير القرآني من اتباع الهوى في التشريع**

بيّن القرآن خطورة جعل الهوى مشرّعًا، محذرًا من تحكيم غير الله في أعظم الشؤون: الحلال والحرام، والحق والباطل.

8. **خطر التشريع الإنساني عند خضوعه للأهواء**

ينتج عنه قوانين تخدم فئات محددة، وتدمّر القيم تحت شعارات براقة، مما يُظهر الحاجة الملحة لمرجعية تشريعية إلهية.

التفصيل: العقل البشري ليس كيانًا نقيًّا من المؤثرات الذاتية والنوازع النفسية والاجتماعية، بل هو كيان **تعتريه المؤثرات النفسية والاجتماعية**، وتتداخل فيه الهوى بالمصلحة، والميول الشخصية بالثقافية

المجتمعية، والانتماء السياسي بالتنشئة الفكرية. وهذا الخضوع البنيوي للأهواء والمصالح الذاتية، والأجندات المتغيرة، والعواطف وأحيانا بالأنانية وبالغرائز والشهوات، والتوجهات الأخرى يجعل العقل البشري غير مؤهّل لوضع تشريعات عادلة شاملة متحرّرة من الانحياز.

وانتفاء الهوى والميل يستحيل عند المجموع كما يستحيل عند الفرد. أما استحالته عند الفرد فلأن الفرد لا يمكن أن يتجرد من مشاعره وميوله لأنها جزء منه. واجتماع الأفراد لا ينزع منهم الهوى والميل، بل يجعل الهوى والميول أكثر، الأمر الذي يقتضي عملية التوفيق بين الأهواء المتعددة. ومن هنا فإن التشريع القائم على "إرادة الجمهور" أو الإرادة الجماعية لا يمكن أن يكون مجردا عن الهوى والميل، وبالتالي فإن الركن الأول والأهم لتحقيق الغاية من التشريع (العدل) منتف تماما.

فالإنسان قد يعتقد أنه يحكم بعقله، في حين أن هذا "العقل" محكومٌ بما ترسّب فيه من مصالح مكتسبة، أو بخلفية أيديولوجية معيّنة، أو بنزعة قومية أو طبقية، أو حتى باعتبارات نفعية لحظية، أو أن يستجيب لمصالح طبقة متنفذة أوصلته للحكم ليحقق لها المكاسب على حساب المجتمع، ولهذا، نرى أن التشريعات التي تنتجها العقول البشرية كثيرًا ما تكون انعكاسًا لمصالح النخبة المسيطرة أو الجماعات ذات النفوذ، لا تعبيرًا عن المصلحة العامة أو العدالة الموضوعية.

وليس هذا الانحراف دائمًا مقصودًا؛ فقد يصدر عن لا وعي، حيث يتأثر المشرّع بتيار فكري أو ضغوط إعلامية أو مزاج عام سائد، دون أن يدرك أثر ذلك على منظومة القيم التي تنبني عليها تشريعاته. فتتشكل قوانين تعكس رؤية مادية بحتة - كما في الدول الرأسمالية - تقدم المنفعة الاقتصادية ولو على حساب الأسرة أو الفضيلة أو البيئة، أو تتبنى نزعة قومية أو طبقية معينة، أو تتبنى تشريعات باسم "الحرية الشخصية" تُطلق العنان للرغبات الجنسية أو الأنماط السلوكية المنحرفة، جراء فساد الأساس الفكري الذي اتخذه المشرع، ثم تعجز تلك المجتمعات لاحقًا عن مواجهة آثار الانهيار الأخلاقي والتفكك الاجتماعي الذي تولد عن تلك التشريعات، فتكون النتيجة أنه غلّبَ تلك الاعتبارات في قوانينه على حساب العدل المطلق،

وقد حذر القرآن الكريم من هذا الانحراف التشريعي الناشئ عن الهوى، فقال: ﴿**فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم**﴾ [المائدة: 49]، مبينًا أن اتباع الهوى في موضع التشريع يقود إلى تحكيم غير الله في شأن من أعظم الشؤون، وهو شأن الحلال والحرام، والصواب والخطأ، بل يصل الأمر إلى أن يصبح الهوى نفسه إلهًا يُعبد، كما قال تعالى: ﴿**أفر أيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم**﴾ [الجاثية: 23] ، فاتباع الهوى في مقام التشريع **يعني جعل الهوى إلهًا معبودًا من دون الله**، والعياذ بالله.

ومن هنا يظهر خطر التشريع الإنساني الذي يخضع للهوى، حيث تتقنّع المصلحة الذاتية بقناع "الحرية"، وتُلبّس الغرائز ثوب "الحقوق"، ويُشرعن الانحراف من خلال ما يُسمّى "حق الاختيار"، فيُنتج العقل البشري نظمًا تشريعية متحيّزة، غير عادلة، تخدم فئة على حساب أخرى، أو ترسّخ قيمًا مدمّرة تحت شعارات براقة.

محدودية العقل في إدراك العواقب والمآلات (القصور الزمني):

الملخص:

1. **محدودية العقل في إدراك عواقب الأفعال ومآلات التشريعات**

العقل لا يمتلك الأدوات اللازمة لمعرفة النتائج المستقبلية للأفعال، ولا يملك تصورًا شاملًا للمآلات، مما يحد من قدرته على سن التشريعات السليمة.

2. **العقل محكوم بمعلومات وأدوات سابقة لا يملك تجاوزها**

العقل البشري لا يعمل في فراغ، بل يتطلب معطيات وتجارب سابقة، ويعجز عن إنشاء تصورات أو تشريعات دونها.

3. **العقل صالح للاستدلال الاعتقادي لا التشريع العملي**

العقل يستطيع الاستدلال على القضايا العقدية الكبرى، كوجود الله، لامتلاكه الأدوات اللازمة لإصدار تلك الأحكام، لكنه غير مؤهل لإصدار الأحكام التشريعية المتعلقة بالأفعال والعواقب والمصالح لقصور أدواته اللازمة لمثل تلك القضايا.

4. **غياب المعيار المرجعي المطلق في تقدير المصالح وترجيحها**

العقل يعجز عن تحديد أي المصالح أولى بالتحقيق عند التعارض، سواء كانت مادية، أو أخلاقية، أو روحية، أو نفعية آنية.

5. **الخلط بين العقل والتشهي عند غياب المرجعية**

حين يُترك العقل ليشرّع دون وحي، يتحول قراره غالبًا إلى استجابة للأهواء والمصالح الشخصية، لا إلى حكم عقلي موضوعي.

6. **التشريع البشري قاصر ظرفي سريع التبدل**

القوانين الوضعية غالبًا ما تكون آنية، مؤقتة، تخضع للتعديل المستمر بسبب قصورها عن الإحاطة، مما يفقدها الثبات والاستقرار.

7. **دوامة "الترقيع القانوني" في النظم الوضعية**

كثرة التعديلات في القوانين الوضعية تُظهر فشلها البنيوي، وتؤدي لزعزعة الثقة العامة وفقدان الهيبة القانونية.

8. **خلود التشريع الإلهي وكماله المطلق**

الشريعة الإسلامية صادرة من العليم الحكيم، وجاءت بمبادئ خالدة ومقاصد عليا تجعلها صالحة لكل زمان ومكان، دون حاجة إلى تعديل أو نسخ.

التفصيل: والعقل ليس بمشرّع، إذ تتوقف استطاعة العقل على إنشاء التشريعات، وإصدار الأحكام على الأفعال، والمصالح، والعواقب، والخير والشر، والحسن والقبح، والثواب والعقاب، والعدل والظلم على أدوات ومعلومات وقدرات ليست متاحة له، (كمعرفة عواقب الفعل أو الواقع المستقبلية، هل سيكون خيراً له أم شراً عليه؟

أما لماذا لا يستطيع العقل إصدار الأحكام (التشريعات) فلأن العقل ولا شك محدود، ومقيد، محدود ينحصر تفكيره في دائرة محددة، فلا يستطيع أن يفكر إلا فيما يقع الحس عليه أو يقع على أثره، بشرط وجود الصلة (العلاقة) البيِّنة بينه وبين أثره، وإلا تورط في التناقض والخطأ، والعقل إن خرج من هذه الدائرة احتاج لأدوات تحصنه لتنفي عن حكمه صفة التخريص أو الخطأ.

ومحدود بحاجته لمعلومات سابقة تفسر له الواقع، فلا يستطيع إنشاء الأفكار أو الأحكام إلا بوجود تلك المعلومات السابقة. وهو مقيد بحاجته لميزان يحاكم عليه صحة الأفكار وصدق نتائجها، ودرجة قوتها، وتمنعه من المغالطات في الحقائق،

وبالنظر المستنير المتفحص نجد أن العقل إذ يبحث في الأدلة التي تملأ جنبات الكون فإنه يخوض في الدائرة التي يستطيع الحكم فيها على صدق وصحة وقطع نتائجها، ولديه المعلومات السابقة، والبدهيات والأصليات التي يرجع إليها لترفع أبحاثه لمرتبة اليقين والقطع، والصدق في الانطباق على الواقع المبحوث، أو تبقيها في دائرة الظن، أو يحكم عليها بالتكذيب، لذلك كان يستطيع إصدار الأحكام في قضايا الاعتقاد، مثل بحث وجود الخالق وصحة الصلة بين الخالق والكون والإنسان سواء صلة التنظيم أو صلة الإيجاد أو صلة الأوامر والنواهي عن طريق الرسل.

في حين أنه حين يلج الدائرة المتعلقة بإصدار الأحكام على الأفعال، والمصالح، والعواقب، والخير والشر، والحسن والقبح، والثواب والعقاب، والعدل والظلم، فإنه يمتلك بعض الأدوات، (كفهم جزئي لطبيعة الواقع) ولكنه لا يمتلك بعضها الآخر الضروري لهذا البحث، (مثل عواقب هذا الواقع المستقبلية، هل سيكون هذا الواقع خيرا أم شرا عليه، هل فيه مصلحته أم ضره؟ وحيث إن المصالح الناجمة عن القيام ببعض الأفعال قد تنتج عنها تضارب في نوع المصالح التي ستتحقق أو التي قد تُلغى أو تندفع بتعارضها مع غيرها من المصالح؟ فهل تكمن المصلحة في النفع المادي مثلا؟ أم في القيمة الأخلاقية أم الإنسانية أم الروحية؟ وكيف يرجح بينها حين تعارضها؟ وهكذا، فهذه مغاليق لا يستطيع العقل فكها) لذلك يجب عليه أن يتوقف عن إصدار الأحكام والتشريعات لافتقاره لتلك السمات والمعلومات اللازمة لإجراء العملية الفكرية التي ينتج عنها الحكم والتشريع والتقنين، ولذلك، فالإنسان حين يسمح لنفسه أن يشرع، فإنه لا يقوم بإعطاء عقله مهمة التشريع، وإنما يعطيها لأهوائه التي تدفعه لخوض غمرات ما لا يملك العقل قول كلمة فيه، ولميوله التي تسول له بأن المصلحة ما وافقها. وحين نتوقع من العقل أن يشرع، لأنه من أعظم الآلات وأعجب المخلوقات التي خلقها الله

تعالى، فإننا كمن يتوقع من ســيارة بالغة الكمال والجمال والدقة أن تطير في الهواء، دون أن تمتلك الأدوات التي تتطلبها عملية الطيران.

ومهما بلغ الإنســان من الذكاء والفطنة، فإن إدراكه لما ســيؤول إليه الفعل مســتقبلاً يظل قاصــرًا، لأنه محدود في تجربته الشخصية وفي أفقه الزمني. لا يستطيع الإنسان أن يحيط بكل العوامل المؤثرة في الواقع، ولا أن يتنبأ بدقة بكيفية تفاعل القوانين المقترحة مع سلوك البشر، أو مع السياقات الاقتصادية والاجتماعية والنفســية التي تتغير باســتمرار، ولا بكيفية تفاعل القوانين مع تلك العوامل التي قد تكون معقدة، متراكبة تحتاج لتوفيق بينها لكي لا تتضارب، أو أن تتسبب في فشل تحصيل الغايات من التشريع.

ولهذا فإن التشريعات البشرية تعاني من قصر النظر؛ فهي غالبًا ما توضع لمعالجة مشكلات آنية، فتكون قوانين ظرفية تتناســب مع لحظة زمنية معينة، لكنها ســرعان ما تصــبح قاصــرة أو متضــاربة عندما تتغير المعطيات. ومن هنا تتوالى التعديلات والتعديلات على التشــريعات الوضــعية، فنجد القوانين تُبدَّل وتُعدّل باستمرار، بل تتضارب أحيانًا، فيفقد النظام القانوني استقراره وفاعليته، ويضطرب السلوك الاجتماعي تبعًا لذلك.

وقد أشارت الدراسات القانونية والاجتماعية إلى أن التشريع البشري – بما هو نتاج بشري خاضع للزمن والتغير – لا يســتطيع أن يلبث على حالة واحدة، ولا أن يحفظ اســتقرارًا دائمًا؛ لذلك نرى الدول تعاني من دوامة لا تنتهي من "الترقيع القانوني"، حيث تصــبح الحاجة إلى تعديل القوانين حالة مســتمرة ومؤشــرًا على فشلها في الإحاطة، مما يفقدها الاستقرار والهيبة، والقدرة على توفير الأمن الاجتماعي والاستقرار القانوني.

أما التشريع الإلهي، فقد صدر من العليم الحكيم، المحيط بأحوال خلقه في الماضي والحاضر والمستقبل، وقد وُضع ليعالج حياة الإنســان من حيث هو إنســان، دون أن يرتبط بزمان معين أو ظرف خاص، بل جاءت الشــريعة بمبادئ كلية ومقاصــد عليا تجعلها قادرة على التكيف مع المســتجدات دون أن تفقد جوهرها أو تحتاج إلى نســخ جوهري أو أي تعديل. ولهذا كان قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضــيت لكم الإســلام دينا﴾ [المائدة: 3] دالاً على الاكتمال والخلود التشــريعي.جاءت شــريعة الله كاملة منذ نزولها صالحة لكل زمان ومكان.

قصور العقل من ناحية المكان (البيئة والثقافة):

الملخص:

1. **تأثر العقل بالبيئة الثقافية والاجتماعية**

العقل لا يعمل في فراغ، بل يتشــكل تحت تأثير الأعراف، والعادات، والمفاهيم الســائدة في مجتمعه، مما يحدّ من موضوعيته.

2. **انحياز العقل المحلي يجعل تشريعاته نسبية وغير عالمية**

القوانين المستندة إلى تصورات بيئية قد تُعد "مصلحة" في سياق وتُعد "مفسدة" في سياق آخر، ما يؤدي إلى تضارب القوانين وتنازع المجتمعات.

3. **التشريع البشري متحيّز بسياقه الحضاري المؤقت**

ما يشرعه مجتمع مادي أو منحرف ثقافيًا قد يكون كارثيًا إن عمم، مثل تشريعات تبيح الشذوذ أو تسقط الأسرة باسم الحرية.

4. **الشريعة الإسلامية تخاطب الإنسان من حيث هو إنسان**

خلافًا للتشريعات النسبية، جاءت الشريعة الإلهية مبنية على الفطرة، صادرة من خالق الإنسان، صالحة لكل زمان ومكان، وموحِّدة للبشر تحت منظومة أخلاقية واحدة.

التفصيل: العقل البشري لا ينمو في فراغ، بل يتشكل ويتغذى من البيئة الثقافية والاجتماعية التي يعيش فيها، ويتأثر بالأعراف والعادات، والمفاهيم السائدة، وتصورات الخير والشر والحسن والقبح في مجتمعه. ولهذا فإن العقل، وهو ينتج تشريعاته، يحمل في داخله هذا الانحياز البيئي والعرفي، مما يجعل أحكامه مرتبطة بسياق محلي ضيق، لا يمكن تعميمه على سائر البشر أو اعتباره مرجعًا كونيًا.

فالذي نشأ في مجتمع مادي يُقدّس المنفعة، سيُشرّع تشريعاتٍ تُعلي من قيمة الربح ولو على حساب الأخلاق. والذي نشأ في مجتمع منحرف ثقافيًا قد يُشرّع تشريعات تُبيح زواج المحارم أو الاعتداء على الأسرة باسم الحرية. وما يراه مجتمع معين "مصلحة راجحة"، قد يراه مجتمع آخر "مفسدة محضة"، فيتحول القانون من وسيلة للعدالة إلى مصدر للصراع بين الأمم والشعوب، كما هو مشاهد اليوم في الخلافات حول قوانين الإجهاض، أو الشذوذ، أو عقوبة الإعدام.

وهذا يؤكد أن العقل المتأثر بالبيئة لا يستطيع إنتاج تشريع شامل للبشرية، لأنه رهين سياقه. بينما جاءت الشريعة الإسلامية بتشريعات صادرة عن خالق البشر جميعًا، موجّهة لكل الناس، ومبنية على الفطرة الإنسانية التي يشترك فيها البشر، كما قال تعالى: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: 30]، فكانت أحكامها تراعي الإنسان من حيث هو إنسان، لا من حيث هو ابن بيئة معينة، أو خاضع لثقافة محلية مؤقتة.

ومن هنا، فإن الشريعة الربانية تمتلك قابلية التطبيق في كل زمان ومكان، لأنها تخاطب الإنسان في جوهره، لا في لونه أو جنسه أو موقعه الجغرافي، وتوحد البشرية تحت منظومة أخلاقية وتشريعية عادلة تحفظ كرامة الجميع.

محدودية فهم العقل البشري للواقع وتعقيداته:

الملخص:

1. **الواقع الإنساني معقّد ومتداخل الأبعاد**

الواقع لا يتشكل من معطيات مادية فقط، بل من عوامل نفسية، وروحية، واجتماعية، واقتصادية، وسياسية يصعب على العقل الإحاطة بها دفعة واحدة.

2. **عجز العقل عن الإحاطة الشاملة بالواقع وتفاعلاته**

العقل لا يستطيع إدراك جميع عناصر الواقع أو ربط الأسباب بالمآلات بدقة، مما يضعف قدرته على سنّ تشريعات دقيقة وعادلة.

3. **التشريعات العقلية تعاني من نقص التوازن بين القيم والمصالح**

يفشل العقل في تحقيق التوازن بين الحاجات الفردية والعامة، وبين الحقوق والواجبات، وبين العدل والتيسير، مما يؤدي إلى تشريعات قاصرة أو متضاربة.

4. **الاحتكام للتجريب في التشريع يؤدي إلى أخطاء كارثية**

غالبًا ما تُسن القوانين بالتجربة والخطأ، فيتم اعتمادها قبل إدراك آثارها، ما ينتج عنه أضرار اجتماعية عميقة يصعب تداركها لاحقًا.

5. **اعتماد موازين مادية قاصرة يقصي البعد الأخلاقي والروحي**

نجاح القوانين يُقاس غالبًا بمؤشرات اقتصادية أو رضى نسبي، بينما يتم تجاهل الأثر القيمي، مما يؤدي إلى تفكك مجتمعي رغم التقدم الظاهري.

6. **العقل وحده غير مؤهل للتشريع دون الاستنارة بالوحي**

عجزه عن إدراك التعقيدات الكلية في الإنسان والمجتمع يجعله بحاجة إلى وحي يرشده، إذ لا نور له إلا بما أنزله الله سبحانه وتعالى.

7. **تتعلق جملة من القضايا المتشعبة بالمسألة تأثيرا وتأثرا، مما يصعب حله:**

أو فك الخصومات بين القضايا المتشعبة المتعلقة بالمسألة والتي تؤثر فيها أو تتأثر فيها أو تريد تحقيقها.

التفصيل: من أوجه القصور البنيوي في العقل البشري: عجزه عن الإحاطة الكاملة بالواقع الذي يزعم التشريع له. فالواقع الإنساني والاجتماعي معقد بطبيعته، متعدد الأبعاد، متشابك في مؤثراته، متغير في مظاهره، ومرتبط بعوامل بيولوجية ونفسية واقتصادية وسياسية وفكرية وأخلاقية ومادية ومعنوية، وهو ما يجعل من محاولة "ضبط هذا الواقع بتشريع بشري محض" مغامرة محكومة بالفشل البنيوي.

فالعقل البشري وإن كان يستطيع تحليل جانب من الواقع عبر الملاحظة والدراسة، إلا أنه عاجز عن الإحاطة بجميع عناصره وتفاعلاته البعيدة المدى، عاجز عن النفاذ إلى أعماق المشكلات المختلفة وما يؤثر

فيها وما يتأثر فيها والإحاطة بكل ذلك بمعرفة النفس الإنسانية وحقيقة دوافعها وتطلعاتها وأشواقها، ومعرفة الحياة البشـرية وتنوع احتياجاتها وتقلباتها، وتحقيق التوازن في إشـباع حاجات الإنسـان العضـوية وغرائزه، والتوازن في تحصـيل الحقوق الفردية والمصـلحة العامة والحق العام، وتحقيق العدل والإنصـاف والتيسـير ورفع الحرج، فهذه أسـس أساسية لا بد أن توجد في المقياس القطعي لإضفاء صفة الخير أو الشر أو تحقيق الصواب والحسن أو القبح في السلوك[14].

وعبّر روسو عن هذا الواقع ببراعة قائلاً: "Il faudrait des Dieux pour donner des lois aux hommes" أي "أننا نحتاج إلى آلهة لكي نسنّ القوانين للناس"!.

وحتى في المجالات العلمية التي تعتمد على التجريب والملاحظة، كالطب مثلًا، لا يزال الإنسـان يجهل الكثير عن جسـده وأجهزته؛ فكم من مرض ظنه الأطباء نفسـيًا ثم تبين لاحقًا أنه عضـوي! وكم من دواء ظنوا نفعه فظهر ضرره لاحقًا بعد سنوات من الاستخدام! وإذا كان الإنسان لم يحط علمًا بجسمه الذي بين جنبيه، ولا بفسيولوجيا التفاعل بين أعضائه وأجهزته، فكيف يطمئن لصواب تصوراته حول المجتمع ككل؟ وكيف يشرّع لنفسـه نظمًا تحكم العلاقات بين الأفراد، أو تشـبع غرائزهم، أو تحدد قيم الخير والشـر، بينما هو عاجز عن إدراك شبكة التفاعل العميقة التي تربط الأفعال بنتائجها، والقيم بمآلاتها، والتشـريعات بتأثيرها في الحاضـر والمسـتقبل؟ أضـف إلى ذلك أن **<u>القضـايا التي تتوقف عليها صحة الحكم بالصـلاح والحسـن أو عدمهما متشـعبة</u>**، أو معلومة بصـورة نسـبية أو غير كاملة للعقل، **مما سـيؤثر قطعا على أحكامه، وعلى قدرته على الترجيح بين بعضـها بعضـا**، فلربما يجعل الإنسـانُ القبيح حسـناً، **<u>أو ينصـرف عن فعل فيه صـلاحه إلى نقيضه</u>** للأسباب السابق ذكرها. ولربما رجح قيمة على حساب قيمة، فأبطل المقاصد والغايات.

كما أن الواقع الإنساني لا يخضع للحساب الميكانيكي وحده، بل تتداخل فيه العوامل النفسية والروحية والعاطفية، وهي أمور لا يمكن للعقل وحده أن يقيسـها بدقة أو يبني عليها أحكامًا كلية، فضـلًا عن أن هذه العوامل تختلف من فرد لآخر ومن بيئة لأخرى، مما يجعل بناء تشـريعات عقلية عامة شـديدة التناقض والتفكك.

وقد نتج عن هذا القصور الواقعي أمران خطيران:

أولهما: الاعتماد على التجريب في التشريع: إذ تُسن القوانين، ثم تُراقب آثارها، فإن نجحت ظاهريًا تُبقيها الدولة، وإن أفضـت إلى كوارث تم إلغاؤها بعد وقوع الضـرر. وقد رأينا ذلك في تقنين المخدرات كالماريجوانا، أو في فرض المناهج التعليمية التي تروّج للإلحاد أو الشـذوذ، ثم تبيّن لاحقًا ما تسـببت به من آثار نفسـية واجتماعية مدمرة.

---

[14] قال فولتير - كما أوردها ول ديورانت في (قصـة الفلسـفة): "...لا بد للبلد ليكون صـالحا أن يكون له دين. أريد من زوجتي وخياطي ومحاميي أن يؤمنوا بالله، **<u>وبذلك يقل غشّـهم وسـرقاتهم لي</u>**. وإن كان لا وجود لله يجب علينا أن نخترع إلها..." فالخُلق نفسـه في الفكر الغربي لازم بمقدار ما يحقق من مصلحة أو منفعة".

وثانيهما: الاحتكام إلى موازين مادية ضيقة: حيث يُقاس النجاح والفشل في التشريعات بناءً على مؤشرات اقتصادية أو نسبية في الرضى المجتمعي، دون النظر إلى البعد القيمي والروحي، مما أفرز مجتمعات "متقدمة ماديًا" لكنها غارقة في الاكتئاب والانتحار وتفكك الأسرة وتفشي الإدمان.

كل ذلك يُثبت أن العقل – في فهمه للواقع وتعقيداته – ليس مؤهلاً وحده لأن يكون مصدرًا مطلقًا للتشريع. وإنما يحتاج إلى نور من الوحي يرشده ويهديه، كما قال تعالى: ﴿ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور﴾ [النور: 40].

الجهل بحقيقة الإنسان وغايات وجوده:

الملخص:

1. **عجز العقل عن إدراك غاية وجود الإنسان**

العقل البشري، بحدوده الذاتية، لا يستطيع تحديد الغاية الوجودية للإنسان: هل هي المتعة الجسدية؟ أم السمو الروحي؟ أم لعبادة الخالق؟ أم لغير ذلك؟ يحتاج لهداية ربانية ليدرك ذلك الأمر.

2. **تناقض الفلسفات الوضعية بسبب الجهل بحقيقة الإنسان**

الفكر البشري قدّم رؤى متضادة:

- الرأسمالية جعلت الإنسان كائنًا استهلاكيًا فردانيًا.
- الشيوعية صادرت فطرته وأهملت حريته الروحية.
- والنتيجة في الحالتين: انحراف في التشريع، وانهيار اجتماعي وأخلاقي.

3. **الإنسان كيان مركب لا يُفهم إلا من خالقه**

الإنسان ليس مجرد جسد أو عقل، بل كيان متكامل يحتاج إلى منهج رباني متوازن في إشباع حاجاته وتزكية روحه وتوجيه غرائزه.

4. **الشريعة الإسلامية وحدها تُدرك التكوين المركب للإنسان**

فهي تراعي:

- التوازن بين المتعة المباحة والتزكية الروحية.
- الحق في العمل والمال، مقرونًا بالزكاة والتكافل.
- التعبد والخشوع، دون إلغاءٍ لحيوية الحياة الاجتماعية والاقتصادية.

5. **تحقيق السعادة عبر محبة الله و اتباع شرعه**

غاية الإنسان ليست المنفعة الدنيوية فقط، بل القرب من الله، والتحلي بصفاته التي يحبها، وهو ما يزرع السكينة في الدنيا والنجاة في الآخرة.

6. **رفض إخضاع التشريع الإلهي لمحاكمة العقل**

لأن العقل الجاهل بغايات الوجود لا يجوز له تقييم التشـــريعات الإلهية وفق أهوائه أو ما يتراءى له من مصالح، بل يؤخذ الوحي تعبّدًا وتسليمًا.

التفصيل: إن من أشد مواطن العجز في العقل البشري **جهله المركّب بطبيعة الإنسان نفسه، وبغايات وجوده في الحياة؛ ومن ثمّ فهو عاجز عن بناء منظومة تشـريعية تحقق سـعادته وتمام إنسـانيته.** فالعقل الإنسـاني، مهما بلغ من الذكاء والخبرة، لا يسـتطيع – باسـتقلال، أي من ذاته – أن يدرك هل الإنسـان خُلق فقط ليأكل ويشـرب ويتمتع؟ أم أنه خُلق لحكمة أسـمى ورسـالة أعمق تتجاوز وجوده اللحظي في الدنيا؟ وهل سـعادته في الإشـباع الجسـدي؟ أم في تزكية النفس، وتحقيق الكمال الروحاني بإدراك صـلته بالخالق؟ هذا التخبط المفاهيمي حول ماهية الإنسان ووظيفته الكبرى جعل النظم الوضعية تتراوح بين الإفراط والتفريط، وهذه الأسـئلة الكبرى لم يسـتطع الفكر البشـري الجواب عنها بطريقة تقنينية نهائية، وقد أدى اختلاف الإجابات الفلسفية إلى نشوء نظم تشريعية متضادة في أهدافها، متناقضة في رؤيتها للإنسان:

- فبعض الفلسـفات المادية – كالرأسـمالية – جعلت الإنسـان كائنًا اسـتهلاكيًا، تُقاس سـعادته بقدر متعته الجسـدية ومكاسـبه المالية، فتضـخمت النزعة الفردانية والقلق والإحباط، وانهارت القيم الجماعية، وتفككت الروابط الأسرية.
- بينما جاءت الشـيوعية بنقيضـها، فصـادرت الملكية الخاصـة، وقتلت المبادرة الفردية، ونكّلت بكل مظهر للدين، فاختنقت الروح، وانهار الاقتصاد، واستبدت الدولة، وأقصيت الفطرة.
- وحتى المدارس القانونية الغربية، فقد اختلفت في منهجها الفلسفي لبناء القانون، فالمدرسة الوضعية (Legal Positivism)، تفصـل تماما بين القانون والأخلاق، والقانون لديها هو ما تُقرره السـلطة السـياسـية أو التشـريعية، بصـرف النظر عن محتواه الأخلاقي، والمدرسـة الطبيعية (Natural Law Theory) تربط القانون بالأخلاق، وتسـتمد شـرعيتها من مبادئ عقلية وأخلاقية عليا كالعدل، وتعتبر مخالفته للقوانين الطبيعية الأخلاقية مبطلة له، والمدرسـة النقدية (Critical Legal Studies) ترى الأخلاق نسـبية وتنظر للقانون كأداة أيديولوجية، ولا تؤمن بقيم ثابتة، ومدرسـة القانون الاجتماعي (Sociological Jurisprudence) تتبنى منظورا عمليا براغماتيا، تراعي القيم الأخلاقية بقدر ما تخدم التماسك الاجتماعي.

كل ذلك نتج عن **الجهل بحقيقة الإنسان المركبة:** فهو ليس مجرد جسد، ولا روحًا منفصلة، بل هو كيان متكامل من عقل وجسـد وروح ونفس، وعقلية ونفسـية، وميول وأهواء، وطاقة حيوية، لا يصـلح حاله إلا إذا أُعطي كل جانب منه ما يحتاجه من تربية وتزكية وإشـباع منضـبط. **وتحقيق السـعادة في الدنيا والآخرة معًا**. وهذا الإدراك لا يمكن للعقل وحده أن يبلغه، بل لا بد أن يأتي من خالق الإنسان نفسه، الذي قال: ﴿**ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير**﴾ [الملك: 14].

ومن هنا، جاءت الشريعة الإسلامية بنظرة متوازنة فريدة للإنسان:

- فجمعت بين الحقوق الروحية والمادية والمعنوية والأخلاقية والإنسانية.
- وراعت حاجته للمتعة المباحة، لكنها ضبطتها بالزواج والأسرة والعفاف.
- وفتحت له أبواب العمل والسعي، لكنها ضبطتها بالزكاة والتكافل.
- ووجهته للعبادة والخشوع، لكنها لم تُلغِ حياته الاجتماعية أو الاقتصادية.

وتنبني هذه الغاية على علاقة محبة سامية بين الإنسان وخالقه، لا تقوم فقط على الخوف والامتثال، بل على الوعي بعطاء الله ورحمته وكرمه، وما يتطلبه ذلك من أداء واجب الحب والتقرب إليه، وهو ما صرّح به القرآن في قوله: ﴿**قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ**﴾ [آل عمران: 31].

هذه العلاقة التبادلية في المحبة ليست مجرد مشاعر، بل تقوم على **التحلي بالصفات التي يحبها الله** – كالإحسان، والتقوى، والصبر، والكرم، والرحمة – وهي صفات تغرسها الشريعة وتُنمّيها بالتكليف، والابتلاء، والعمل الصالح، والتزكية المستمرة للنفس. فالله نفخ في الإنسان من روحه، وأودع فيه الاستعداد لمعرفته والقرب منه، وهذا القرب لا يتحقق إلا بمجاهدة النفس وتطهيرها لتتخلق بشيء من صفات الكمال الإلهي، كالرحمة والإحسان **فينمو الود الإلهي في قلب المؤمن، ويكون ذلك هو ذروة السعادة في الدنيا، ومفتاح النعيم الأبدي في الآخرة**.

وبذلك يتبين أن التشريع الإلهي وحده – لا القوانين الوضعية – هو الذي يُراعي هذه الحقيقة المركبة للإنسان، ويوجه غرائزه توجيهًا سليمًا، ويحقق له التوازن بين حاجاته المادية والروحية، ويقوده إلى غاية وجوده الأسمى: **العبودية لله، ونيل محبته، وتحقيق السكينة في الدنيا، والفوز في الآخرة**.

بهذا التوازن المحكم، يحقق التشريع الإلهي الغاية الكبرى من وجود الإنسان: **عبادة الله وعمارة الأرض وتحقيق السعادة المتزنة في الدنيا والآخرة**، وهو توازن لم تنجح أي فلسفة وضعية في الوصول إليه، لأنها ببساطة **جهلت الإنسان وجهلت غايته، لذلك لا تكون التشريعات محل محاكمة العقول لإدراك حكمها وعللها وتحقيقها لما تتراءى لتلك العقول من مصالح وأهواء، فإذا لم تدرك ذلك تجاوزتها إلى تشريعات بشرية تظن معها أنها تحقق تلك المصالح والأهواء والمنافع، لا يصح ذلك أبداً، بل تؤخذ التشريعات من الوحي تعبداً، ومحبةً، ورضاً وتسليماً، والتزاماً وتطبيقاً واستسلاماً!**

المجتمع لا يجوز أن يكون ميدانًا لتجارب التشريع:

القوانين البشرية تُختبر وتُعدَّل أو تُلغى بعد وقوع أضرار اجتماعية أو أخلاقية أو اقتصادية. فيُحوَّل المجتمع إلى مختبر لتجارب غير مضمونة. والأمثلة كثيرة: قوانين تعاطي المخدرات، أو الإجهاض، أو المعاملات المالية، تُعدَّل باستمرار بعد ظهور آثارها السلبية. وهذا يهدد استقرار النظام القانوني، ويُلحق الضرر بالأفراد والمجتمعات.

ضرورة أن يكون التشريع ثابتًا وصالحًا لكل زمان ومكان:

الشريعة الإلهية شُرعت لتكون الإطار النهائي لحياة الإنسان، ولا تكون كذلك إلا إذا كانت:

- ثابتة في أصولها ومبادئها.
- واسعة شاملة في تطبيقها من خلال اجتهاد منضبط.
- صالحة لكل زمان ومكان لأنها صادرة عن العليم الحكيم.

فاستقرار التشريع هو أساس العدالة وثبات المجتمع.

التشريع مرتبط بمقاصده العليا (المقاصد الشرعية):

لا يمكن تحقيق العدل والحق والرحمة من خلال قوانين اعتباطية؛ بل لا بد من علم حقيقي بحقائق الأمور.

وأي تشريع لا يمنع الظلم ولا يُحقّ الحق فهو مشوب بخلل جوهري.

والمقاصد الكلية كحفظ الدين، والنفس، والعقل، والمال، والعِرض، لا تُصان بقوانين بشرية متقلبة.

إشكالية تضارب الأهداف والمصالح:

لا يستطيع العقل البشري أن يُوازن دائمًا بين القيم المتضاربة — كالأمن مقابل الخصوصية أو الحرية، أو الصحة العامة مقابل حرية الاختيار — من غير أن يقع في التناقض والتقديرات الذاتية. وهذه المعضلات تُنتج قوانين متناقضة، لا تصنع منظومة منسجمة للسلوك الاجتماعي، ولا تحافظ على الأهداف العليا والمصالح، بل تتغول على بعضها لتحقيق بعضها الآخر.

الحاجة إلى تكامل تشريعي بين مختلف مجالات الحياة:

الشريعة الإسلامية تقدم منظومة متكاملة توحّد بين العقيدة، والأخلاق، والعبادات، والمعاملات، والنظام العام، والسياسات.

بينما تعاني المنظومات الوضعية من التناقض بين قوانين الاقتصاد، والحريات المدنية، والقانون الجنائي، والأسرة، بسبب تجزئة الرؤية عند واضعيها.

التأصيل من فلسفة القانون:

في الفقه القانوني، خصوصًا في نظرية "القانون الطبيعي"، هناك إقرار بأن العدالة الحقة لا بد أن تُستمد من مصدر فوق الإنسان.

حتى الاتجاهات الوضعية تعاني من غياب الضابط الأخلاقي، وتُقرّ بأن صلاحية القانون لا تعني دائمًا عدالته.

الخلاصة:

يتضح أن أي محاولة بشرية للتشريع – مهما بلغت من التقنية أو المنهجية – ستظل قاصرة، متأثرة، قابلة للتناقض، غير عادلة بصورة دائمة، لأنها ببساطة تنطلق من العقل المحدود العاجز عن تحديد الخير والشر، أو إدراك جميع نتائج ومآلات القوانين، أو فك الخصومات بين القضايا المتشعبة المتعلقة بالمسألة والتي تؤثر فيها أو تتأثر فيها أو تريد تحقيقها. في المقابل، فإن التشريع الإلهي المنزل من الخالق سبحانه وتعالى يمتلك جميع الصفات الضامنة لعدالته وديمومته وصلاحيته المطلقة، مما يجعله وحده المرجع الحقيقي لتنظيم حياة الإنسان في كل زمان ومكان، إذ إنه يحتوي على علم كامل بحال الإنسان ومآلات الأفعال، ويوازن بين الحقوق والواجبات بدقة، ويجمع بين الحكمة والرحمة والتيسير ورفع الحرج، في آنٍ معًا، لذلك، فإن التشريع يجب أن يكون حقًا خالصًا للخالق سبحانه، فالشريعة الإلهية، الشاملة، العادلة، الخالدة، هي الإطار الوحيد الصالح لهداية البشرية، قال الله تبارك وتعالى: ﴿إن الحكم إلا لله﴾ (القرآن الكريم)

لا حكم قبل ورود الشرع، والعقل ليس بحاكم، ماذا قال علماء الأمة الأصوليون؟

إن الإنسان مُكَلَّفٌ، ومعنى التَّكْليف إلزام المُكَلَّفِ بما اقتضى **الشرع** فعله أو تركه أو استواء فعله وتركه، وفق شروط **التَّكْليفِ**، ﴿فَٱسْتَقِمْ **كَمَآ أُمِرْتَ** وَمَن تَابَ مَعَكَ **وَلَا تَطْغَوْاْ** إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [هود 112] ولا حكم قبل ورود الشرع؛ يقول الشوكاني في إرشاد الفحول (ص6): "ولا خلاف في كون الحاكم هو الشرع وذلك بعد البعثة وبلوغ الدعوة"، وقال في إرشاد الفحول ص 14: "العقل لا يحسن ولا يقبح على جهة الإلزام الشرعي، وإنما يَعرف به الإنسان ما يجب أو لا يجب عليه **البحث عنه في الشرع**" ويقول الغزالي في المستصفى (ص40): "والمحكوم فيه هو فعل المكلّف ولا حكم قبل ورود الشرع **والعقل معرِّف للحكم وليس بحاكم**"، ويقول الغزالي في المستصفى ج1 ص 61: " الحكم الشرعي: خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين، لا مدخل للعقل في إنشائه" وقال النووي رحمه الله في المجموع شرح المهذب، في كتاب الطهارة: "وَكُتُبِ الْمَذْهَبِ أَنَّ أَصْلَ الْأَشْيَاءِ قَبْلَ وُرُودِ الشَّرْعِ عَلَى الْإِبَاحَةِ أَمْ التَّحْرِيمِ أَمْ لَا حُكْمَ قَبْلَ وُرُودِ الشَّرْعِ؟ وَفِيهِ ثَلَاثَةُ أَوْجُهٍ مَشْهُورَةٍ **الصَّحِيحُ مِنْهَا عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ** لَا حُكْمَ قَبْلَ وُرُودِ الشَّرْعِ وَلَا يُحْكَمُ عَلَى الْإِنْسَانِ فِي شَيْءٍ يَفْعَلُهُ بِتَحْرِيمٍ وَلَا حَرَجٍ، وَلَا نُسَمِّيهِ مُبَاحًا لِأَنَّ الْحُكْمَ بِالتَّحْرِيمِ وَالْإِبَاحَةِ مِنْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ، فَكَيْفَ يَدَّعِي ذَلِكَ قَبْلَ الشَّرْعِ. وَمَذْهَبُنَا وَمَذْهَبُ سَائِرِ أَهْلِ السُّنَّةِ أَنَّ الْأَحْكَامَ لَا تَثْبُتُ إلَّا بِالشَّرْعِ، وَأَنَّ الْعَقْلَ لَا يُثْبِتُ شَيْئًا". وقال الشاطبي رحمه الله في الموافقات 4 / 200: "والأصل في الأعمال قبل ورود الشرائع سقوط التكليف، إذ لا حكم عليه قبل العلم بالحكم، إذ شرط التكليف عند الأصوليين العلم بالمكلف به"[15]. وقال: "الأدلة العقلية إذا استُعملت في هذا

---

[15] يرى الإمام تقي الدين النبهاني رحمه الله في الشخصية الإسلامية، الجزء الثالث: (أصول الفقه): أن الأصل في **أفعال الإنسان** بعد بعثة الرسول ﷺ **ليس الإباحة**، بل **التقيّد بما جاء به الشرع**، لأن الإنسان مكلَّف ومحاسَب، فلا يُعذر بترك التقيّد بحجة غياب الضرر أو المفسدة. ويستدل لذلك بآيات عديدة تُوجب الرجوع إلى الشرع: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرسول﴾، و﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾،

العلم – أي أصول الفقه – فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، والعمدة إنما هي الأدلة السمعية، لأنها الأصل... فالمعتمد بالقصد الأول الأدلة الشرعية." الموافقات، ج3، ص53، وقال الإمام العز بن عبد السلام في قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج1 ص 16: " التحسين والتقبيح العقليان لا مدخل لهما في الأحكام الشرعية، لأن الحاكم هو الله لا العقل، ولو كان للعقل استقلال بالتحسين والتحريم لما احتيج إلى بعثة الرسل"، وهذا قول فصل ودليل دامغ، وقال الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام ج1 ص 105: " العقل لا يوجب شيئًا على الله ولا يحرم عليه شيئًا، والحاكم في الشرع هو الشرع لا العقل"، وقال العلامة ابن تيمية في مجموع الفتاوى، وفي شروح الأصول: " لا حكم للأشياء قبل الشرع، ... من لم يوافق المعتزلة في التحسين والتقبيح ... فإن أفعال العقلاء لا حكم لها قبل ورود الشرع"، انتهى.

حصر النذارة بالوحي:

إن رب العالمين سبحانه أمرنا باتباع الشرع وحده، فقال عز من قائل: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [الحشر 7]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [(59) النساء]، ﴿فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّى (31) وَلَكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّى (32) ثُمَّ ذَهَبَ إِلَى أَهْلِهِ يَتَمَطَّى (33) أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى (34) ثُمَّ أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى (35) **أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى**﴾ [36 القيامة] ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ﴾ [57 الأنعام، 40 يوسف، 67 يوسف]، ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [10 الشورى].

النذارة لا تكون إلا بالوحي، حصراً، وتوكيداً، والنهي قطعي عن اتباع ما شُرع من دونه، فاقتضى حفظ الوحي لتقوم النذارة التي تقوم بها الحجة على الخلائق، وليقطع الطريق على شرائع الغير، وليمكن عباده من أن لا يتبعوا من دون الوحي أولياء: ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّك﴾، [الأنعام 106]، ﴿اتَّبِعُواْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلاَ تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِ أَوْلِيَاء قَلِيلاً مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [(3) الأعراف]، ﴿قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُم بِالْوَحْيِ وَلَا يَسْمَعُ الصُّمُّ الدُّعَاء إِذَا مَا يُنذَرُونَ﴾ [(45) الأنبياء]، والوحي هو الكتاب والسنة. والوحيُ حجةٌ تامةٌ، ونذارةٌ شاملةٌ، أَمَا وقدِ انقطعَ الوحيُ، فلا نبيَّ ولا رسولَ بعد محمدٍ ﷺ يُوحى إليهِ بشأنِ أيّ تشريعٍ يستجدُّ أو "يُفْقَدُ -زعموا-"، قال

وكذلك بحديث: «كل أمر ليس عليه أمرنا فهو ردّ»، مما يدل أن الأصل هو **البحث عن الحكم الشرعي لا الافتراض العقلي**، كما يرفض القول بأن الأصل في الأفعال هو "التوقف عن الحكم"، لأن التوقف يعني تعطيل الشرع، والقرآن والسنة يأمران **بالسؤال والبحث عن الحكم**: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾، «ألا سألوا إذا لم يعلموا...». فلابد من **وجود دليل شرعي للحكم**، ولا يجوز إصدار حكم من العقل دون نص، أو دليل، أما في **الأشياء (المتعلقات المادية)** فالأصل فيها **الإباحة**، لأن النصوص جاءت عامة بإباحتها كلها، مثل قوله تعالى: ﴿سخّر لكم ما في الأرض﴾، ﴿كُلوا مما في الأرض حلالاً طيباً﴾، ﴿فامشوا في مناكبها وكُلوا من رزقه﴾، وهذه العمومات تفيد **إباحة كل شيء ما لم يرد نص يُحرّمه**، وعليه، فالتحريم لا يكون إلا بنص صريح يخصص هذه الإباحة، كما في تحريم الميتة والدم والخمر، وهي **استثناءات** من أصل الإباحة، والخلاصة: **لا حكم قبل ورود الشرع**، وكل حكم يصدر عن العقل **دون دليل شرعي** فهو مردود.

تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب 40]، فدلَّ ذلكَ على ضرورةِ بقاءِ الحجةِ التامةِ الكاملةِ على المخاطبينَ بدينِ الإسلامِ -عقيدةً وشريعةً- إلى أن تقومَ الساعةُ، ووصولها إليهم -بالضرورةِ- بيِّنَةً واضِحَةً، محفوظَةً، غير منقوصةٍ لا كتاباً ولا سنةً! فكان نظام الإسلام بعقيدته وشريعته تاماً، ولم تخل أي مسألة من تشريعٍ متصل بالوحي حتى لا يبقى أي مدخل لتشريع بشري يكون مصدرا لوجود الظلم في تلك المسألة، **الأمر الذي يستوجب أن تُحفظ الشريعة بقرآنها وسنتها** لإتمام النعمة بإقامة ميزان العدل والقسط على الخلق إلى يوم الدين.

قال الإمام ابن حزم الأندلسي: "﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ﴾، [المائدة 3]، قال: فنقول لمن جوَّز أن يكون ما أمر الله به نبيه من بيان شريعة الإسلام لنا غير محفوظ، وأنه يجوز فيه التبديل، وأن يختلط بالكذب الموضوع اختلاطا لا يتميز أبدا: أخبرونا عن إكمال الله -عز وجل- لنا ديننا، ورضاه الإسلام لنا ديناً، ومنعه تعالى من قبول كل دين حاشا الإسلام. أكل ذلك باق علينا ولنا إلى يوم القيامة؟ أم إنما كان للصحابة - رضي الله عنهم - فقط؟ أم لا للصحابة ولا لنا؟ ولا بد من أحد هذه الوجوه ... فإذا كانت الإجابة بالضرورة: كل ذلك باق لنا وعلينا إلى يوم القيامة، صح أن شرائع الإسلام كلها كاملة، والنعمة بذلك علينا تامة، وهذا برهان ضروري وقاطع على أن كل ما قاله رسول الله -ﷺ- في الدين، وفي بيان ما يلزمنا محفوظٌ لا يختلط به أبداً ما لم يكن منه"[16] انتهى

لا يوجد فراغ تشريعي: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾:

كثيراً ما نسمع قول بعض المسلمين، وهم يستنبطون الحكم الشرعي في مسألة ما يقولون: فيما لا نص فيه، ونسمع آخرين يقولون: المصالح بالنسبة لشهادة الشرع ثلاثة أنواع: مصالح شهد لها الشرع بالاعتبار، ومصالح شهد لها الشرع بالبطلان، ومصالح مرسلة لم يشهد لها نص بالاعتبار أو البطلان، ونسمع طائفة ثالثة تقول: هذا مما يقع في دائرة العفو التي سكت الشرع عن بيان حكمها، فهل ثمة منطقة فراغ تشريعي تحتاج لأحكام عقلية؟ وبالتدقيق نجد أن تصور وجود فراغ تشريعي يتعارض صراحة مع نصوص القرآن والسنة، التي بينت أن الدين اكتمل، وأنه لا يوجد أمر تكليفي إلا وتعرضت له شريعتنا. فالشرع لم يسكت عن أشياء لم يبين حكمها، بل بين الشرع حكم كل شيء، فما مِنْ واقعةٍ إلا ولها حكم ولا من حادثة إلا ولها محل حكم ولا يحق لمسلم أن يقول إن الشارع سكت عن شيء ولم يبين حكمه بعد أن يقرأ قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ وقوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا﴾. وهذا البيان للأحكام قد يكون صريحاً بتسمية الشيء وتسمية حكمه كتحريم الميتة والدم ولحم الخنزير، وقد يكون هذا البيان بنص عام مثل: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا﴾ فيدخل كل شيء في الأرض

---

[16] الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم الأندلسي 1/122-123)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ/ 1985م

تحت عموم هذا النص أنه مباح لنا إلا ما جاءت نصوص أخرى تستثنيه، وقد يكون هذا البيان بنصب علامة وهي العلة، فحيث وجدت العلة ينطبق الحكم بالقياس.

وأما ما رواه ابن ماجه والترمذي عن سلمان الفارسي قال: سئل رسول الله ﷺ عن السمن، والجبن، والفراء، فقال: «الْحَلاَلُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ وَالْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ **وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ مِمَّا عَفَا عَنْهُ**» وما رواه أبو الدرداء عن النبي ﷺ أنه قال: «مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ حَلاَلٌ، وَمَا حَرَّمَ فَهُوَ حَرَامٌ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَفْوٌ، فَاقْبَلُوا مِنَ اللَّهِ عَافِيَتَهُ، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ لِيَنْسَى شَيْئاً، ثُمَّ تَلاَ هَذِهِ الآيَةَ: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾» أخرجه البزار. وما رواه البيهقي من طريق أبي ثعلبة عن النبي ﷺ أنه قال: «إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ فَرَائِضَ فَلاَ تُضَيِّعُوهَا، وَحَدَّ حُدُوداً فلاَ تَعْتَدُوهَا، وَنَهَى عَنْ أَشْيَاءَ فَلاَ تَنْتَهِكُوهَا، **وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ رُخْصَةً لَكُمْ لَيْسَ بِنِسْيَانٍ فَلاَ تَبْحَثُوا عَنْهَا**»، فإن هذه الأحاديث أخبار آحاد من جهة، فلا تعارض النص القطعي، ومن جهة أخرى فإن هذه الأحاديث لا تدل على أن هناك أشياء سكت عنها الشارع بمعنى لم يبينها، وإنما تدل على أن هناك أشياء لم يحرمها الله تعالى رحمة بكم، فعفا عنها، وسَكتَ عن تحريمها، (فهم سألوا عن السمن والجبن والفراء، فهي حلال كما هو معلوم، ولم يحرمها الله عليكم رحمة بكم غير نسيان)، فموضوع هذه الأحاديث ليس السكوت عن تشريع أحكام لها، بل السكوت عن تحريمها[17]. فالمراد النهي عن البحث عنها وليس المراد أن هناك أمور لم يبين الله حكمها.

وفي فتح الباري: وقد أخرج مسلم وأصله في البخاري كما تقدم في كتاب العلم من طريق ثابت عن أنس قال: «كنا نهينا أن نسأل رسول الله ﷺ عن شيء، وكان يعجبنا أن يجيء الرجل الغافل من أهل البادية فيسأله ونحن نسمع»، ومضى في قصة اللعان من حديث ابن عمر «فَكَرِهَ رسولُ الله ﷺ المسائلَ وعابها». ولمسلم عن النواس بن سمعان قال: «أقمت مع رسول الله ﷺ سَنَةً بالمدينة ما يمنعني من الهجرة إلا المسألة، كان أحدنا إذا هاجر لم يسأل النبي ﷺ» ومراده أنه قدم وافداً فاستمر بتلك الصورة ليحصل المسائل خشية أن يخرج من صفة الوفد إلى استمرار الإقامة فيصير مهاجراً فيمتنع عليه السؤال. ومعنى الحديث أن الرسول ﷺ يخاطب الصحابة فيقول لهم ما جاء النص به خذوه ولا تسألوا عن غيره حتى لا يحرّم عليكم، فهو من قبيل قوله ﷺ فيما روى الإمام مسلم عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: خَطَبَنَا رَسُولُ اللّهِ ﷺ فَقَالَ: «أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ فَرَضَ اللّهُ عَلَيْكُمُ الْحَجَّ فَحُجُّوا» فَقَالَ رَجُلٌ: أَكُلَّ عَامٍ؟ يَا رَسُولَ اللّهِ فَسَكَتَ. حَتَّىٰ قَالَهَا ثَلاَثاً. فَقَالَ رَسُولُ اللّهِ: «لَوْ قُلْتُ: نَعَمْ. لَوَجَبَتْ. وَلَمَا اسْتَطَعْتُمْ». ثُمَّ قَالَ: «**ذَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ**. فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ وَاخْتِلاَفِهِمْ عَلَىٰ أَنْبِيَائِهِمْ. فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ. وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَدَعُوهُ». وزاد في صحيح ابن حبان: وذكرَ أَنَّ هٰذِهِ الآية التي في المائدةِ نزلتْ في ذٰلك: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ

[17] أنظر الشخصية الإسلامية، الجزء الثالث: (أصول الفقه) لتقي الدين النبهاني.

تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة 101]. فيكون معنى «ما سكت عنه» أي ما لم ينه عنه، فلا تسألوا عنه فقد عفا الله به ورفعه عنكم، فلا تثقلوا على أنفسكم ولا تبحثوا عنه!

تراجع خطوة للخلف واسأل نفسك: إذا كان بعض الأمور المتعلقة بتنظيم الحياة لم تتناولها الشريعة من باب العفو عن الناس، لا بتحريم ولا بتحليل، ونهي عن السؤال عنها، فما هو الموقف منها؟ حين تصادفك إحدى هذه التصرفات كيف تفعل؟ إذا كان الشارع لم يشرع، ولم يأذن لك بالتشريع، ولا بالسؤال عنها، وهذه الأمور مما يتعلق بمعاشك، فما هو التصرف؟ يعني أولئك الذين يبحثون عن مناطق "فراغ تشريعي"، إذا كان الشارع لم يشرع، رحمة وعفواً بالناس، فهل سيستطيعون هم خيراً من ذلك؟ فيضعوا لها أحكاماً من العقل! هذا يعني في مجمله أن الإنسان لن يكون بمقدوره أن يتصرف لأنه لا خطاب، ولا إذن للعقل بالتشريع، ولا إذن بالعمل! وهو مستحيل. وفي حديث أبي ثعلبة عن النبي ﷺ: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحدد حدوداً فلا تعتدوها، وحرم محارم فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة لكم من غير نسيان فلا تسألوا عنها». هنا واضح أن النهي عن السؤال عن تلك الأشياء التي سكت عنها، مثل هل نحج كل سنة؟ حين قال «أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ عَلَيْكُمُ الْحَجَّ فَحُجُّوا»، ثم هناك قرينة مهمة للفهم في النص تقول: «وسكت عن أشياء **رحمة لكم من غير نسيان** فلا تسألوا عنها» إذن فما هو مسكوت عنه من باب الرحمة بالناس، وهذا يعني إما أنه لم يحرمها أو أنه لم يشق بالتكليف عليهم في الفرائض مثل السواك لكل صلاة والحج كل سنة، أو العزل: عن جابر رضي الله عنه قال: «كنا نعزل والقرآن ينزل ولم ينهنا النبي ﷺ عن ذلك»، أي لم يحرمه، وما مثال يهود في قصة البقرة عنا ببعيد!

وقد يكون أوان تحريمها لم يحن بعد، مثل سؤال الصحابة أن يبين الله لهم حكماً بيّناً في الخمر، فكان أوان التحريم فيما بعد، فهو حكم لم ينسه الله، ولكنه يشرع متى شاء، وأيضاً من باب النهي عن السؤال كما كانت تفعل يهود، الأمر الذي تسبب في أن يشق الشارع عليهم بالتشريع، فنهاهم عن السؤال. فيكون معناه: فرض عليكم فرائض فلا تسألوا أكثر فيتشدد عليكم كما فعل السائل حين سأل عن الحج، وسكت عن تحريم أشياء رحمة بكم فلا تسألوا عنها فيتشدد فيحرمها عليكم، فلم يسألوا عن العزل مثلا، ولا يمكن أن يكون من باب الفراغ التشريعي لأن الشارع لا يمكن أن يتركنا هملا ولا في أي مسألة كما اتضح بالنصوص القطعية الثبوت والدلالة، ولم يأذن لنا بأن نشرع من تلقاء أنفسنا، مما يعني أن معنى الحديث **لا يمكن أن يشير إلى منطقة فراغ تشريعي**.

وقد يتبادر إلى الذهن مسألة تنظيم شؤون السير فيقال إنها من الأمور التي لم تتعرض لها الشريعة بحل أو حرمة، فإنّا نقول: بل تعرضت له الشريعة بالحل. إذ إنه من المعلوم أن السير في الطرقات من الأمور المباحة والطرقات هي من الأماكن العامة، ويباح للسائر أن يمشي عن يمين الطريق أو عن شمالها، ويباح له أن يختار هذا الطريق أو ذلك. وهذا الواقع كان جارياً أمام الرسول ﷺ وأقره، ويوجد في آداب الطريق أحاديث كثيرة. فإذا رأى الإمام أن ينظم السير بمنع بعض المباح وبالإلزام ببعضه الآخر كان له ذلك، لأن الشريعة أمرت

بطاعة ولي الأمر ما لم يأمر بمعصـــية. فتكون الشـــريعة قد بيّنت أن ولي الأمر أمره مطاع في **تنظيم المباحات**، وبيّنت أن السير في الطرقات هو من المباحات، فيكون هذا المثل قد تعرضت له الشريعة وبيّنت حكمه بجلاء، فلا يصح لأحد أن يقول بأن الشريعة لم تتعرض له.

أما قولهم فيما لا نص فيه، فاعلم أننا مأمورون باتباع رســـول الله ﷺ وحده، قال تعالى: ﴿قل إن كنتم تحبّون الله فاتّبعوني يُحببكم الله﴾، والرسـول ﷺ لا يأتي بشـيء إلا من الوحي ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾ ﴿قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُم بِالْوَحْيِ﴾، فنحن مأمورون باتّباع ما جاء به الوحي، ومفهومه أننا منهيّون عن اتّباع غير ما جاء به الوحي، أي عن اتّباع غير الرسول، فالحكم المستنبط الذي قالوا أنه لا نص عليه، ووضعوا له حكما من غير دليل شـــرعي، هو ســـبيل لدخول أمر من غير طريق الوحي في الدين، هو باطل، ويكفي هذا لإسقاط ما استنبط على أساس هذا الفهم من اعتبار الشرع.

ولأن عدم ورود دليل من الشرع يدل على مسألة يعني نقص الشريعة، ويعني أن الرسول ﷺ لم يبين للناس ما نزل إليهم، ويتناقض مع قوله تعالى: ﴿تِبْيَانًا لِكُلِّ شَـيْءٍ﴾، ويتناقض مع إكمال الدين، ومع قوله تعالى: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْـدُ مِنْ الْغَيِّ﴾، فخلو أمر عن حكم شـــرعي يعني أن الرشـــد لم يتبين، وأن حجة الله على خلقه غير قائمة في أمور معينة، مما يتناقض مع قوله تعالى: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مِنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾. وهذا كافٍ لردها، لأن الحكم المراد أخذه حكم الشـــرع لا حكم العقل، فلا بد لاعتباره من الشـــرع أن يَرِد دليل يدل عليه، وأن يكون مصـدره الوحي، والحكم الشـرعي خطاب الشـارع المتعلق بأفعال العباد، وليس خطاب العقل ولا الأهواء ولا المصـالح، فما لم يرد عن طريق الشـارع لا يعتبر حكماً شـرعياً، ﴿قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُم بِالْوَحْيِ﴾ وإنما صـــيغة حصـــر. وقال تعالى: ﴿ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَۗ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف 3]، فموقع قوله ﴿ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم﴾ موقع الفَصل الجامع من الحد، وموقع ﴿وَلَا تَتَّبِعُواْ﴾ موقع الفصـل المانع في الحَدّ، فيمتنع معه اتباع آراء الرجال، وتشـريعات البشـر، للنهي الصـريح عن اتباعها، فلا بد لأي تشـــريع من صـــلة تبين صـــدوره عن الوحي. وقال ســـبحانه: ﴿إِنْ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾، وخاطب الله تعالى نبيه بقوله: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ وبقوله:﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَـدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ وهذه الآيات حصـــرت الحكم بما أنزل الله. فإذا علمنا أن ما أنزله الله كافٍ وافٍ فهمنا أنه لم يبق مجال للحكم بغير ما أنزل الله، ولا اتخاذ غير ما أنزل الله حاكما على أفعال العباد.

الفصل الثاني: نقد المصلحة المرسلة والفَرق بين المناسب والمصلحة العقلية الحديثة

الملخص التنفيذي للفصـــل الثـاني: منزلـة العقـل في التصـــور الإســلامي وضـــوابط استعماله:

في هذا الفصــل يتناول الكتاب مســألة العقل بوصــفها من أهم القضــايا الجدلية في الفكر الإســلامي المعاصر، والتي كثر فيها اللبس بين مكانة العقل ووظيفته وحدود عمله. يبيّن الفصل منذ بدايته أن الإسلام لا يُقصــي العقل كما يفعل بعض التيارات الدينية المنغلقة، ولا يرفعه فوق الوحي كما تفعل التيارات العقلانية الحديثة، بل يمنحه مكانته الحقيقية: أداة لفهم النص، لا مصدرًا مستقلًا للتشريع.

يفصل الكتاب في الفرق بين "العقل المُسَـدَّد بالوحي" و"العقل المستقل المتفلّت منه"، مشـيرًا إلى أن الأول هو المعتمد في منهج الأصــوليين الراسـخين، وأن الثاني هو أصــل انحراف الفرق الكلامية والعقلانية. ويعرض الفصــل مجموعة من الأمثلة من التاريخ الإســلامي والفكر الكلامي والفلســفي، لبيان كيف أدى تقديم العقل على الوحي إلى انحرافات خطيرة في العقائد والأحكام.

كما يناقش الفصل أشهر الاعتراضات التي تُطرح باسم العقل على بعض الأحكام الشرعية، ويبيّن أن هذه الاعتراضــات في جوهرها لا تقوم على تفكير ســليم، بل على تصــورات مغلوطة ومفاهيم وافدة من الحضــارة الغربية. ويوضـح كيف أن العقلانية الغربية المعاصـرة تفترض اسـتقلالًا تامًا للعقل عن الوحي، وهي الفرضـية التي يناقشها الفصل بالتفصيل، مبرزًا تعارضها مع طبيعة الإنسان ومحدودية إدراكه.

ويختتم الفصــل ببيان الضــوابط الشــرعية لاســتخدام العقل، مثل التســليم للنص، والاعتراف بحدود الإدراك البشـري، وعدم معارضـة القطعي من النصـوص بالظني من المعقولات، ويؤكد أن كل انحراف فكري أو تشريعي يبدأ حينما يُقدَّم العقل على النص، أو يُجعل النص تابعًا للمصلحة التي يُدركها العقل.

مادة الفصل الثاني:

برز في علم أصول الفقه مصطلح" **المصلحة المرسلة** "أو" **الاستصلاح** "للتعبير عن نوع خاص من المصالح التي تفتقد دليلًا شرعيًا خاصًا باعتبارها أو إلغائها. وقد اختلف العلماء في حجيّة الأخذ بها كمصدر للاستدلال التشريعي. في هذا الفصل، سنقوم بأمرين: **أولًا**، شرح مفهوم المصلحة المرسلة كما فهمه كبار الأصوليين وبيان ضــوابطه الشــرعية؛ **ثانيًا**، نقد إســاءة اســتخدام هذا المفهوم في الفكر الحديث لتســويغ ســلطة العقل التشـريعية، عبر المقارنة بين ما يُعرف بـــ"الوصـف المناسـب المؤثر" في الاسـتدلال الشـرعي، وبين ما يُسـمى "المصـلحة" عند بعض المفكرين المعاصـرين الذين يدعون تقديم العقل على النص بدعوى تحقيق مقاصـد الشريعة، في ضمن منهج جديد مستحدث غير مسبوق في تاريخ الفقه الإسلامي!

ماهية المصلحة المرسلة وضوابط اعتبارها عند الأصوليين

تعريف المصلحة والفرق بينها وبين المنفعة:

تعريف "المصلحة" في معاجم اللغة:

في لسان العرب (مادة: صلَح): "الصَّلاح: ضد الفساد، يُقال: صلَح الشيءُ يصلُح صَلاحًا، فهو صالح... و**المصلحة** ما كان فيه صلاحٌ للناس ومنفعة"، وفي **القاموس المحيط (الفيروزآبادي):** "الصالِح: ضد الفاسد. و**المصلحة:** ما يَصلُح به حال الإنسان، أو يَنتظم به أمره"، وفي **تاج العروس (للزبيدي):** "والمصلحةُ: ما فيه الصلاح، أو ما يُتوصل به إلى الصلاح، أو ما كان به النَّفعُ للناس"، وفي **المعجم الوسيط:** "المصلحة: ما يعود على الناس أو الفرد بالخير أو النفع أو السلامة. وجمعها مصالح".

وأما العلاقة بين المصلحة والمنفعة، فقد عبّر علماء الأصول عن هذه العلاقة بقولهم: "المصلحة ما كانت مقرونة بالحسن في مآلها ووسائلها، أما المنفعة فقد تكون هوىً أو شهوة أو استغلالاً ."فالربا مثلًا فيه منفعة مالية عاجلة، لكنه ليس مصلحة، لأنه يؤدي إلى الفساد ولهذا حاربه الإسلام بشدة، وقد جاء النص الصريح بتحريمه: ﴿وأحل الله البيع وحرّم الربا﴾، بل وصفه الله بأنه من أعمال الشيطان.

بل إننا نجد في الواقع المعاصر أن **كثيرًا من الأنظمة الاقتصادية الحديثة قامت على تسويغ الربا باسم العقل والمصلحة**، واعتبرته أساسًا للتنمية والتمويل، وأنشأت عليه بنوكًا ومؤسسات، وصاغت له قوانين دولية، ودفعت الناس للاستدانة بناء عليه، ولم تجد كثير من العقول فيه بأسًا، ومع ذلك حكم الشرع عليه بأنه فساد عظيم، مما يدل على أن تقدير الشيء كمصلحة لا يقوم على العقل المجرد بل على ميزان الشرع.

مثال آخر: القمار والمراهنات الرياضية، يُسوّغ لها كثيرون باعتبارها وسيلة للترفيه وربح المال، ويُنظر إليها في بعض المجتمعات كأداة لتنشيط الاقتصاد (خاصة في مجالات الألعاب والرياضة)، لكنها في ميزان الشرع مفسدة عظيمة، إذ إن الشرع وصفها بالرجس، ولذلك قال تعالى ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ... رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾.

بيع وتسويق المواد الإباحية يُعده البعض "حرية شخصية" أو "مصلحة اقتصادية" قائمة على العرض والطلب، بل ويؤسس له قوانين تحميه في بعض الدول، لكن الشرع يُجرّمه أشد التجريم، لكنها داخلة في قوله تعالى: ﴿إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم﴾، مما يجعل "المصلحة" المدَّعاة هنا ليست إلا مفسدة عظمى.

الربح من الاحتكار قد يراه التاجر مصلحة اقتصادية، لأنه يحقق له وفرة في الأرباح، لكنه في ميزان الشرع جريمة تؤدي إلى ضرر عام بالفقراء والمستهلكين، وتحطم التوازن في السوق، ولذلك قال ﷺ «من احتكر فهو خاطئ».

تأجير الأرحام والتلاعب بالأنساب، قد يُنظر إليها كـــ "حل طبي إنساني" للعقم، أو مصدر دخل للنساء الفقيرات، لكنها شرعًا مفسدة في غاية الخطورة؛ والله تعالى يقول: ﴿ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله﴾.

إباحة العلاقات خارج إطار الزواج تُعتبر في الأنظمة الغربية مصلحة نفسية وحقًا فرديًا، لكنها في ميزان الشريعة فساد في العرض، وهدم للأسرة، وتشجيع على الزنا، وضياع للأنساب، ولهذا حرّمها الشرع وجعل الزنا من الكبائر، فإن الله قال: ﴿ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا﴾.

القتل الرحيم(euthanasia) ، يُقدَّم أحيانًا كمصلحة إنسانية لتخفيف الألم، أو حق للفرد في إنهاء حياته، لكنه شرعًا عدوان على النفس، وخروج عن مقام العبودية، وتعدٍّ على حق الله في الحياة والموت، فهو تعدٍّ على الحياة التي أوجب الله حفظها، ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلا بالحق﴾.

إباحة تغيير الجنس أو التلاعب بالهوية الجنسية، يراها البعض مصلحة فردية نفسية، لكنها في ميزان الشرع اعتداء على الفطرة التي فطر الله الناس عليها، ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾، وقد جاء في الحديث أن من المتوعدين بلعنة الله: «المتشبهون من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال.»

أيها القارئ الكريم، قد تجد حين تقرأ هذه الأمثلة أنك تنفر منها، وذلك لأنك تحكم من خلال مفاهيم الإسلام التي تشكلت لديك، فاعتبرها عقلك أمثلة ينفي وجود المصلحة فيها، لكن حين الحديث عن العقل والتشريع العقلي، ونظرة العقل للمصالح والمفاسد منبتا عن الشريعة، فإن كثيرا من العقول تستسيغها، وتشرع القوانين لحمايتها، فتنبه لذلك حتى لا تقع في خطأ منهجي في الفهم فتقول، بل هذا دليل على أن العقل يستطيع تقدير المصلحة! **فتسلط العقل المشبع بالمفاهيم الإسلامية** على هذه القضايا وتحكم بأنها مفاسد!

من هنا فإن "المصلحة" في اللغة تدل على ما فيه صلاحٌ ونظامٌ وخيرٌ واستقامةٌ، وهي تتقاطع مع "المنفعة" لكنها أوسع منها وأعلى رتبة؛ لأنها تتضمن التقدير العقلي والخلقي والنظامي للأثر، في حين أن المنفعة قد تُطلب ولو على حساب الحق، وقد تكون الغاية منها تحصيل الفائدة والربح واللذة وما تشتهيه الأنفس، لذا فقد تكون منفعة ولكنها مفسدة من حيث المآل.

إذن، <u>لاحظنا أن وصف الشيء بأنه مصلحة أتى بعد أن حكم الشرع عليه بأنه مصلحة، وأن وصفه بالمصلحة انتفى حين حكم الشرع عليه بأنه مفسدة، كما في الربا وغيره، فقد تتوهم بعض العقول أنه مصلحة اقتصادية، أو منفعة لفئة من المجتمع، ولكن الشرع بيّن فساده، فأخرجه من دائرة المصالح، وفضح باطنه مهما بدا نافعًا في ظاهره.</u>

قال الإمام الشاطبي: "فالمصالح إنما تعتبر من حيث ترتبها في نظام الشريعة، لا من حيث كونها مجرد لذة أو نفع، لأن اللذة قد تفضي إلى المفسدة، والنفع قد يؤدي إلى الشر، والشريعة لم تُشرع لجلب اللذات، بل لجلب المصالح الحقيقية التي بها قوام الحياة الإنسانية".

يُفرق الإمام الشاطبي بوضوح بين المصلحة والمنفعة، فيقول في المو افقات: "ليس كل ما عُدّ مصلحة عند الناس يُعدّ مصلحة شرعية؛ لأن النظر الشرعي في جلب المصالح ودرء المفاسد إنما هو باعتبارها

مصالح حقيقية منتجة لما يقصده الشارع من إقامة الدين، وحفظ النفس، والعقل، والنسل، والمال". [الموافقات، ج1، ص 36، تحقيق: مشهور آل سلمان]، فالمنفعة الجزئية أو اللحظية لا تكفي لاعتبارها مصلحة شرعية، بل يجب أن تنضوي تحت نظام مقاصدي يحقق المصالح العامة ويضمن التوازن والعدالة.

يقول الشيخ مصطفى الزرقا في تعريفه للمصلحة المعتبرة: "المصلحة المعتبرة شرعًا هي المحافظة على مقصود الشارع، وهي ليست مجرد تحقيق نفعٍ ما، وإنما تحقيق نفعٍ منضبطٍ بالقيم والمعايير التي قررها الوحي". [المدخل الفقهي العام، ج2، ص 891]. التعليق: يشير الزرقا إلى أن المصلحة في الشريعة ليست مجرد منفعة، بل مرتبطة بمقاصد شرعية وأطر ضابطة، ولا تكون كذلك ما لم تُعرض على هذه المعايير.

تقي الدين النبهاني –في الشخصية الإسلامية –يُؤصل الفرق بين المصلحة والمنفعة من زاوية أخرى: "المنفعة قد تكون موهومة أو وقتية، والمصلحة التي تعتبر في الشرع هي ما يحقق مقصود الشارع لا ما يراه الإنسان حسناً بمجرد العقل أو الهوى"، [الشخصية الإسلامية، ج3، ص 320–322]. التعليق: المصلحة هي ما يكون "حسنها بحسنها في ميزان الشارع "لا بحسنها في ميزان الذوق أو الرغبة. وهي تُقدّر ضمن نظام التشريع لا بانفصال عنه.

ماذا قال ابن القيم في إعلام الموقعين:

كثيرا ما نسمع من يستشهد يقول ابن القيم في إعلام الموقعين:

"الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها. فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، ومن الرحمة إلى ضدها، ومن المصلحة إلى المفسدة، فليست من الشريعة". [إعلام الموقعين، ج3، ص 11]، وبالتالي فإن ابن القيم يرى أن المصلحة في الشريعة هي صورة من العدل والرحمة المنظمين، وليست فقط منفعة ملحوظة بالعين، بل ما تحققه منظومة الشريعة من صلاح للخلق.

وقد انتُقد هذا القول بأنه قد يجعل المصلحة هي المعيار، لا النص، وأن العقل لا يحيط بالمصلحة الحقيقية، ولا يدرك حكمتها ومآلاتها دومًا. فإعطاء الذكر مثل حظ الأنثيين قد يبدو لبعض العقول جورًا، بينما هو في ميزان الله عدل محض، كما قرره بنص قطعي.

والحق أن جعل المصلحة هي معيار كون الحكم من الشريعة أولا، مدخل للعقل في التشريع، وهو ما نهى الله عنه، لأن المصلحة لا تُعرف إلا من الشرع، فإذا رُد الشرع بالمصلحة، رُد الحق بالهوى.

والحقيقة أن انتزاع هذا الكلام من سياق ابن القيم الفكري يفضي إلى طامات فكرية، إذ إن قول ابن القيم: "فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، ومن المصلحة إلى المفسدة، فليست من الشريعة" -على إطلاقه - قول موهم، يفتح باب التأويل العقلي للنصوص، ويوهم أن المعيار في المصلحة والعدل مستقل

بالعقل البشـري، بينما العقول متفاوتة، ومداركها محدودة، وتقديراتها للمصـالح غير معصـومة، فلو تُرك التشـريع لمعيار "ما نراه عدلًا" أو "ما نحسـبه مصـلحة"، لكان تشـريع الله عُرضـة لمحاكمة الأهواء والظنون، ولاستُدرك على الله بحجة العقل القاصر.

إن الحكم الشرعي يُعرف بالنص لا بالتخمين، وإن العدل الحق ما عدّه الله عدلًا، لا ما سوّغته التصورات المحدودة للناس. فكم من حكم شرعي بدت حكمته خفية على من لم يحط بها علمًا، كإرث المرأة ونصاب الزكاة وحدود القصاص، لكنها في ميزان الشريعة تحقق أعلى درجات العدل والتكافل، وما أمر الله به بني إسرائيل أن يقتلوا أنفسهم، أو أمر إبراهيم بذبح ابنه، إلا مثالان يجلّيان أن العدل لا يُقاس بالعقل، بل بالوحي.

لكن ابن القيم رحمه الله تعالى لا يقصـد أن العقل المجرد هو الذي يحدد العدل أو المصـلحة. بل يقرر أن العدل هو ما عدّله الشارع، والمصلحة ما سماها الشارع مصلحة، ويجعل هذا مقياسًا. ففي مواضع أخرى من إعلام الموقعين يقول: "فالعقل لا يستقل بمعرفة المصالح والمفاسد إلا على وجه الجملة، وأما التفصيل، فلا يُدرَك إلا من جهة الشـرع" [إعلام الموقعين، ج1، ص 69]، ويقول كذلك: "الشـرع لا يأتي بما تحيله العقول، وإنما يأتي بما تحار فيه العقول" [مفتاح دار السـعادة، ج2، ص 53]، فهو يفرق بين أن يكون الشـرع معيارًا للمصلحة، وبين أن يترك الحكم للعقل ابتداء.

والإمام الشاطبي ينتقد في الموافقات أي فهم يجعل المصلحة تُعرف باستقلال العقل، ويقول: "لا يجوز أن تكون المصـلحة عقلية محضـة، لأن العقل غير محيط بمرادات الشـارع، والمصـلحة المعتبرة هي التي دل عليها الشـرع" [الموافقات، ج2، ص 9–10]، والإمام القرافي أيضًـا في نفائس الأصـول فرّق بين المصـلحة الشـرعية والمصلحة المتوهمة، وقال: "كل مصلحة عقلية لا يشهد لها دليل من الشرع فليست بمعتبرة" [نفائس الأصول، مخطوط دار الكتب المصرية]،

تنظيم جلب المصالح وتنظيم درء المفاسد:

المصـلحة في الفقه والأصـول الإسـلامي لا تُفهم على أنها "كل ما ينفع الإنسـان مباشـرة"، بل يُنظر إليها على أنها: **"نظام كلي يستوعب المنافع المشروعة ويضبطها، ويراعي المآلات، ويمنع التضارب بين المنافع الفردية والعامة.** ولهذا نجد أن المصلحة ليست محصورة في المنفعة العاجلة، بل تشمل:

1. **التوازن بين المصـالح** (مثل: تقديم المصـلحة العامة على الخاصـة، أو درء مفسـدة راجحة على جلب مصلحة مرجوحة.)
2. **المآل والدوام:** المصلحة تُقدّر بعواقبها وليس فقط بنتيجتها الفورية.
3. **القيم الموجهة:** ليست كل منفعة مصلحة، ما لم تُضبط بقيم الشـريعة كالعدل، والرحمة، والكرامة الإنسانية.

فصل: الميزان الشرعي في اعتبار المصلحة وحدود العقل في الاجتهاد: نحو ضبط منهجي لا يفسح للهوى مدخلاً في التشريع

لقد اقتضت حكمة الله أن يودع في الإنسان، بوصفه كائنا اجتماعيا يمتلك الطاقة الحيوية التي تتمثل في حاجاتٍ وغرائزَ تتطلب الإشباع والتنظيم، وأن يُكرمه بالعقل أداةً للفهم والتفكير، لا مصدراً للتشريع. فالحاجة إلى الطعام مثلًا تدفعه إلى طلب العمل أو التملك أو التبادل، وكلها علاقات تحتاج إلى تنظيم، وكذلك غريزة النوع تدفعه للزواج، ما يستدعي تشريعًا ينظم علاقة الذكر بالأنثى، والنسب، والمهر، والولاية... إلخ. أما العقل، فرغم كونه أداة لفهم هذه العلاقات وتنظيماتها، فإنه لا يستطيع أن يشرّع لها ابتداء، بل يتلقى التشريع من الوحي ويفهمه.

ومن هنا، كان لا بد أن تُبنى علاقات البشر على تنظيم يحقق جلب المصالح ودرء المفاسد، لا أن تُترك فوضى ينفرد فيها كل فرد بجلب مصلحته وفق هواه، فيكون ذلك مفسدة لا مصلحة. فلو تُرك الناس يحددون بأنفسهم معايير البيع والربح مثلاً، لربما رأى البعض أن الغش التجاري يحقق له مصلحة سريعة، أو أن الربا يضمن له ربحًا مضمونًا، ولكن في واقع الأمر هذا يفضي إلى فساد اقتصادي عام، وإلى ظلم وفوارق مدمرة، كما نرى في النظام الرأسمالي.

وفي حين أننا نستطيع وضع تنظيم بعض التشريعات التي تنظم علاقات المجتمع وسلوك الإنسان لجلب مصالح له وللمجتمع ولدرء مفاسد عنه وعن المجتمع في إطار أقسام ثلاثة كما درج عليه البحث، مثل تقسيم المصالح إلى ضرورية (كحفظ النفس من خلال تحريم القتل)، وحاجية (كإباحة السفر للتجارة)، وتحسينية (كالنهي عن أكل النجاسات ومخاطبة الناس بالألفاظ الكريمة).

إلا إن هذا لا يستقصي بتاتا تصنيف الشريعة كلها، بل نجد أصنافا من التشريع تندرج تحت بنود مثل التعبد الخالص لله، والاختبار والابتلاء، والتربية والتزكية والانقياد المطلق لتأكيد عبودية الإنسان، ولسموه وتقربه من الله بلا نظر في مصالح ومفاسد أصلا، فالصلاة بأعدادها وأعداد ركعاتها، وأوقاتها المحددة، والصيام من الفجر إلى المغرب، والطواف، وعدة الوفاة، وصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم، وأن الوضوء من الحدثين لا من العرق والاتساخ، كلها أحكام تعبدية خالصة يتعين فيها الامتثال المجرد، حتى لو خفي وجه الحكمة عنها، أو بدت للإنسان مرهقة أو غير مفهومة عقليًا.

و أيضا، من ناحية ثانية فإننا نجد أن "المصالح العامة" المتعلقة بالمجتمع قد لا تتو افق مع "المصالح الفردية"، فالمصلحة العامة في تحريم الاحتكار مثلًا تمنع التاجر من رفع الأسعار رغم أنه يرى في ذلك مصلحة خاصة له. ومثله تحريم الرشوة رغم ما فيها من منافع شخصية لأطراف معينة.

فالتاجر الصادق يظهر عيب بضاعته ويخسر مالا، فيفقد بذلك مصلحة مادية، والمرابي يُمنع من ربح مضمون، والمصلحة العامة تقتضي تحريم الربا، فتُقدَّم على المصلحة الفردية، إذن، فلا يترك للعقل أن يحدد المصلحة، بل هي ما قرره الشرع.

وكذلك نرى أن تنظيم الإشباع يؤدي إلى تقديم القيم الخلقية والتعبد على المصلحة المادية، كما في صدق التاجر أو امتناع المسلم عن الكذب أو الحلف الكاذب أو التهاون في أمر محرم حفاظًا على مكسب دنيوي.

فإذا كانت المصالح متشعبة والتنظيم قد يقدم بعضها على بعض، فكيف للعقل أن يدرك كل هذا ويبني عليه تأصيلا يحكم من خلاله بتعريف محدد للمصلحة ثم يجعل هذا التعريف أو التحديد أساسا ينزله على علاقة أخرى أرسلت من الأدلة التفصيلية ويبني عليه حكما شرعيا؟ وهو أصلا فاقد للقدرة على إدراك كيف يحل التناقضات بين العوامل الكثيرة المؤثرة في العلاقة المجتمعية والتشريع الأمثل الذي يشرع لها! فكيف لعقل الإنسان، مثلًا، أن يوازن بين مصلحة الأبوة في الشفقة والحنان، ومصلحة العدالة في الشهادة ضد الابن أو إقامة الحد عليه؟ أو أن يفضّل المصلحة الروحية في قيام الليل على الراحة الجسدية؟ أو أن يضبط العلاقة الزوجية في الطلاق والإيلاء والعدة بدون إلهام شرعي ينظم هذه التفاصيل؟ إن العقل قد يَظن النفع فيما هو مفسدة، أو يَظن المفسدة فيما هو خير، ولا يستطيع أن يتبيّن "أنفع السبل" إلا بهدى الشارع الذي خلق النفس والحاجة وشرع لتنظيمها.

ولذلك فإنه من الضروري جدا التفريق بين التنظيم وبين التعليل، فالعديد من الأحكام لا تُعلَّل، بل هي تنظيم رباني لحياة الإنسان. فليس كل ما شرعه الله تعالى مُعَلَّلاً، بل غالبية الأحكام جاءت خالية من التعليل الصريح، ولا تُفهم غاياتها إلا تسليمًا وامتثالًا، كذلك التفريق بين ما كان الباعث على حكمه، أو الغاية من تشريعه (إن وضحهما الشارع) أو حتى ما لم نتبين الباعث على حكمه، ولا الغاية المرتبطة بمصلحة من مصالح البشر يجلبها، أو مفسدة يدرؤها، في هذا كله نجد اشتمال الشريعة على أصناف أوسع من حصرها في جلب المصالح ودرء المفاسد: أما من حيث الغايات والمقاصد التشريعية، فهي تشمل:

1. غايات تنظيمية إنسانية وظيفية، تتعلق بالإشباع والعلاقات:
   - الضرورية: ما لا تستقيم الحياة إلا به (الدين، النفس، العقل، النسل، المال).
   - الحاجية: ما يرفع الحرج والمشقة.
   - التحسينية: ما يتعلق بالكرامة والمروءة والذوق. وهذه كلها تنظيمات حياتية، لكن لا تُفهم على أنها "باعث التشريع"، بل نتائج مرتبة عليه ما لم يوجد تعليل شرعي صريح أو مناسب.
2. غايات تعبدية تكليفية: فالشريعة تُخضِعُ الإنسان لأمر الله لا لرغباته ومنافعه. ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً...﴾.

3. غايات تزكوية تربوية: ﴿يزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة﴾. فالأحكام تُشــرّع لتزكية النفس وتربيتها لا لجلب منفعة مباشرة.
4. غايات ابتلائية تمحيصية: ﴿ولنبلونكم...﴾، ليميز الله الصادقين من غيرهم.
5. غايات أخروية غيبية: أعمال تُثمر في الآخرة لا الدنيا، كالدعاء للميت، والصدقة عنه.
6. غايات هووية وتمييزية: تمييز الأمة في شعائرها وأخلاقها وهيئتها عن غيرها.

لذلك: إن بناء فهم الشــريعة لا بد أن يقوم على التحليل التكاملي لا على اختزالها إلى "تحقيق المصــالح" فقط. فالإنســان ليس جسـدًا فقط، والشـريعة ليسـت قانونًا دنيويًا فقط، بل هي نظام رباني يربي، ويبتلي، ويطهر، ويهدي. وأي محاولة لحصر الشريعة في نطاق المصالح وحدها، قد تفرغها من جوهرها كشريعة قائمة على التكليف، وتحوّلها إلى قانون أرضـي لا يعكس عظمة الوحي، ومن ناحية أخرى قد تجعل المكلف ينضـبط بهذه الشـريعة ما لمس المصـلحة المتوخاة منها، فإذا ما تعارضـت مع مصـالحه التي قد يتوهمها، فقد يضـعف التزامه بها!

أولًا: المصلحة والضرورة الاجتماعية للتنظيم:

العلاقات في المجتمع لا تقوم على مجرد تلاقٍ مصـلحي، بل على تنظيم يضـبط هذه المصـالح ضـمن نسـقٍ شامل، يُقدِّم المصلحة الجماعية على الأهواء الفردية، ويُؤسس للعدالة لا للتنافس الفوضوي. فإن ترك الأمر لكل فرد يطلب ما يراه مصــلحة له، دون نظام يحدد له موضــع حقه وحدود فعله، غلب التنازع، وتحولت الحياة الاجتماعية إلى غابة يصطرع فيها الأفراد دون ميزان.

وقد أشـــار كتاب "معجزة التشـــريع الإســـلامي خصـــائص ومقومات" إلى هذه النقطة الجوهرية قائلاً: "فالمجتمع لا يســتقيم بأن يجلب كل فرد مصــالحه، بل لا بد من الاجتماع على التنظيم المقبول الذي يقدم مصـالح الجماعة على الفرد ويتنازل فيه الفرد لصـالح الاجتماع". ومن هنا كانت الحاجة إلى تشـريعٍ ينظم هذه العلاقات، وهو ما جاءت به الشريعة من عند الله، العالِم بما يصلح حال الإنسان في دنياه وآخرته.

ثانيًا: العقل خادم للوحي لا مشرِّعٌ مستقل

العقل مناط الفهم، ووســيلة الاســتدلال، لكنه ليس مشــرِّعاً. وقد فرَّق الأصــوليون بين إدراك العقل للمناسبات المفهومة من الأحكام الشرعية، وبين أن يُنصِّب نفسه مشرِّعًا في غياب النص، باسم المصالح.

فإذا قال الله: ﴿قُلۡ إِنَّمَآ أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ مِن رَّبِّيۚ﴾ [الأعراف: 203]، دلّ ذلك على أن مصــدر التشــريع محصور في الوحي، وأن كل ما سواه إنما هو تبعٌ له في الفهم والاستنباط، لا أصلٌ يُبنى عليه التشريع.

وقد أكد هذا المعنى العلامة تقي الدين النبهاني بقوله: "ولا بد أن يكون الفهم الذي يقوم به المجتهد للأحكام مسـتنداً إلى الوحي لا إلى مجرد الرأي أو الهوى، فإذا اسـتنبط الحكم من المصـلحة المجردة عن الدليل كان قد جعل رأيه أصلاً للتشريع، وهو ما نهى الله عنه بقوله: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾" (الشخصية الإسلامية الجزء الثالث).

ثالثًا: حجج القائلين بأن الشريعة جاءت لجلب المصالح ودرء المفاسد

1. **تقسيم المصالح إلى مراتب:**

- **ضرورية**: كحفظ الدين، النفس، العقل، النسل، المال.
- **ضرورية غير أصلية**: مثل تحريم القليل من المسكر.
- **حاجية أصلية**: كتزويج الصغيرة بيد الولي.
- **حاجية غير أصلية**: كرعاية الكفاءة.
- **تحسينية**: كسلب العبيد أهلية الشهادة.

يستنتجون أن هذه المصالح هي علل تشريع الأحكام كلها.

2. **الاستدلال بالقرآن والحديث:**

- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾.
- ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾
- حديث «لا ضرر ولا ضرار».

3. **دعوى الإجماع:**

- زعموا أن الفقهاء مجمعون على أن أحكام الله لا تخلو من حكمة ومقصود.

4. **الاستقراء العام للشريعة:**

- استقروا أن تفاصيل الشريعة تدور حول جلب المصالح ودرء المفاسد، خاصة في مراعاة الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات.

5. **القول بأن الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني:**

- يرون أن العادات (المعاملات) تدور مع المصالح وجودًا وعدمًا، مستشهدين بـ ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾.

6. **جعل المصلحة دليلاً عند فقدان النص:**

- فإذا لم يكن هناك نص، تُبنى الأحكام على المصلحة إذا دل عليها استقراء كلي أو عقل مستنير بالشريعة.

<u>**رابعا**</u>: **تفنيد العلامة تقي الدين النبهاني لهذه الحجج**

1. **بطلان علية المصالح من جهة العقل:**

- كون الله حكيمًا أو عادلاً لا يصلح لإثبات علية المصالح في التشريع، لأن:
  - هذه أبحاث تتعلق بعلم الكلام، لا بأصول الفقه.
  - الإيمان بعدل الله لا ينتج عللًا شرعية للأحكام.
  - العلة الشرعية يجب أن تُستنبط من النص الشرعي لا من صفات الله.

2. **بطلان الاستدلال بالآيات والأحاديث:**

- الآيات المستشهد بها تدل على **الغاية** (النتيجة بعد التطبيق)، لا على **العلة** (السبب السابق (الباعث) على التشريع).
- الفرق الجوهري بين العلة والغاية:
  - **الغاية** تحصل بعد التطبيق.
  - **العلة** سابقة على التشريع وملازمة له.
- مثال:
  - ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً﴾ تدل على الرحمة كغاية، لا كعلة.
  - حديث «لا ضرر» يدل على نفي الضرر، لا على إثبات المصلحة كعلة.
- لا توجد صيغة تعليلية حقيقية في هذه النصوص (مثل: "لكي"، "لأجل"، "بسبب"، إلخ).

3. **بطلان دعوى الإجماع:**

- الإجماع المعتبر هو إجماع الصحابة فقط.
- دعوى الإجماع على "الحكمة" لا تفيد أنها "علة" بمعناها الأصولي.

4. **التمييز بين النتيجة والعلة:**

- جلب المصالح ودرء المفاسد **نتيجة** لتطبيق الشريعة، وليس **باعثًا** أو **علة** للتشريع.
- العلة الشرعية هي المعنى الذي جاء النص به دالاً على التعليل (مثل: ﴿كي لا يكون دولة﴾).

5. **بطلان الاستقراء العام:**

- الشريعة فيها أحكام معللة وأحكام غير معللة.
- العلل الواردة في النصوص ليست كلها ترجع إلى مصلحة أو مفسدة، بل كل واحدة لها معنى خاص (مثلاً: الإلهاء عن الجمعة، أو الكفر مانع من الإرث).
- وصفها بالمصلحة هو **إطلاق بشري** من وجهة نظر المسلم، لا **دلالة شرعية** من النص.

6. **نقد بناء الأحكام على المصالح غير المنصوصة:**

- جعل المصلحة غير المنصوصة دليلاً يؤدي إلى تحكم العقل بالتشريع، وهو مخالف لمبدأ حصر الدلالة في النصوص.
- لا يجوز أن يكون العقل هو مصدر تعيين العلل الشرعية أو بناء الأحكام عليها عند فقدان النص.

7. **نقض تقسيم المصالح (ضرورية، حاجية، تحسينية):**

- هذا التقسيم غير منضبط شرعًا:
  - "الضروريات الخمس" ليست حصرًا، فهناك مقاصد ضرورية أخرى (كحفظ الدولة، الأمن).

- حتى هذه الضـــروريات تُفهم وفق وجهات النظر المختلفة، فالنصـــارى مثلًا لا يرون الخمر مضرة بالعقل.

8. **الفرق بين العلة الشرعية والمصلحة:**

- العلة: مستنبطة من النص، لها صيغة تعليل.
- المصلحة: وصف واقع، قد توجد أو لا، ولا تؤثر على الحكم.
- مثال: بيع الرطب بالتمر، العلة "النقصان عند الجفاف" لا "المفسدة المالية".

9. **تحريم تتبع النتائج في الاستنباط:**

- ما يتحقق من تطبيق الحكم ليس جزءًا من الحكم، ولا علة له.
- تطبيق الحكم قد يؤدي إلى مصلحة أو لا، لكنه لا يدخل في بنية الحكم ولا في دلالته ولا في علته.

الخلاصة الفكرية عند النبهاني

ما يُقرُّه:

- الشريعة جاءت بنتائج محمودة (جلب المصالح ودرء المفاسد).
- العلة الشرعية هي ما نص عليه الشرع أو دل عليه دليل يفيد التعليل.
- فهم النصوص يجب أن يتبع المعنى التشريعي، لا المصلحة المحسوسة.

ما ينفيه:

- أن تكون المصلحة (بمفهومها العقلي أو الواقعي) علة شرعية، أي باعثة على التشريع.
- أن تُبنى الأحكام على مصلحة مستنبطة لم يدل عليها نص.
- أن تكون النتائج جزءًا من بنية الحكم أو من دلالته أو علة له.

خامساً: معيار التعليل هو "المناسب المؤثر" لا الظن العقلي المجرد

العلة المقبولة شرعًا لا بد أن تكون وصفًا مفهمًا، ظاهرًا، منضبطًا، مؤثرًا في الحكم. وقد وضع الأصوليون شروطًا دقيقة للعلة تمنع العقل من التوسع غير المنضبط، وتحول دون تحكيم الهوى. قال الآمدي:

"المناسب هو عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع الحكم". (المصالح المرسلة، محمود فاعور)، وقال علي الشاشي: "إذا رأينا شخصاً أعطى فقيراً درهماً، غلب على الظن أن الإعطاء لدفع حاجة الفقير وتحصيل مصالح الثواب"، وهذا يجعل الوصف (دفع الحاجة) مناسبًا ومؤثرًا.) (المرجع السابق).

سادسًا: العقل يفهم النصوص، لكنه لا ينشئها

الشـــارع يضـــع من علل الأحكام ما يدل عليه اللفظ، ويفتح للعقل باب التعقل في إطار النص، لا خارجه. فالعقل يدرك المناسبة عندما يدل عليها النص أو يُفهم منها السياق، لا عندما يخترعها من عنده.

وقد عبر عن ذلك الشيخ عطاء أبو الرشتة قائلاً: "الوصف المفهم المناسب هو الذي له علاقة مؤثرة في الحكم المترتب عليه، وهو في هذه الحالة يصلح للتعليل دلالة كالغضب في القضاء، والقتل في الإرث."

خلاصة منهجية:

- الشريعة نزلت لتنظيم مصالح البشر وفق مراد الله لا وفق عقولهم.
- العقل أداة فهم واستنباط، لا أداة تشريع.
- المصالح تُستفاد من النصوص لا تُخترع من عند المجتهد.
- العلة لا تُقبل إلا إن كانت وصفًا مناسبًا مفهمًا مؤثرًا، يُفهم من النص.
- استعمال العقل في الاستنباط لا يجوز أن يتجاوز نصوص الشرع أو قواعده.
- لا بد من غلق كل مدخل يُفضي إلى تسلط الهوى على عملية التشريع باسم المصلحة.

وهكذا يكون الاجتهاد عملية شرعية منضبطة، تحفظ الشرع من التحريف، وتضمن للعقل دوره المشروع دون أن يتحول إلى سيدٍ على الوحي.

تعريف المصلحة المرسلة

في اللغة، المصلحة مصدر بمعنى المنفعة أو الشيء ذو النفع. وعندما نقول "مصلحة مرسلة" نعني بذلك المنفعة المطلقة غير المقيدة بنص خاص. وقد عرّف علماء الأصول **المصلحة المرسلة** بأنها:" كلُّ منفعةٍ لم يشهد لها نص شرعي معين بالاعتبار ولا بالإلغاء، وكانت في نفسها ملائمةً لمقاصد الشريعة العامة ."فكلمة "مرسلة" تفيد الإطلاق، أي أنها منفعة مرسلة عن دليل خاص. لكن ينبغي التنبه أن عدم الدليل الخاص لا يعني عدم وجود أي مستند شرعي لها؛ فقد يكون لها **دليل عام أو كلية شرعية تؤيدها**.

مثال ذلك: جمع الصحابة للمصحف في عهد أبي بكر رضي الله عنه إثر استشهاد الكثير من الحفاظ. هذه مصلحة ظاهرة (حفظ القرآن من الضياع)، **لم يرد نص بعينها** (فالنبي ﷺ لم يأمر بذلك قبل وفاته)، لكن لها أصل كلي معتبر، وهو الأمر بحفظ الدين وصيانته. كذلك **وضع عمر بن الخطاب نظام الديوان** وتدوين أسماء الجنود للرواتب؛ مصلحة إدارية لم يرد بها نص لكنها تندرج تحت كليات الشريعة في التنظيم والعدل وإيتاء كل ذي حق حقه. إذًا المفتاح هنا: أن تكون المصلحة المرسلة **ملائمة لروح الشريعة ومقاصدها الكلية**، لا مصلحة موهومة أو معارضة لنص آخر.

منهجية المالكية في اعتبار الإرسال عن الدليل:

إلا أننا يجب أن نلاحظ أن الإمام مالكا وتلامذته الكبار قبل عصر تدوين أصول الفقه، كانوا يستنبطون الأحكام دون أن يبينوا طريقة اجتهادهم، وأن مصطلح المصالح المرسلة وتفاصيله اخترع أصلا على يد الإمام الجويني وتلميذه الإمام الغزالي وهما شافعيان، وقد نقضه الإمام الغزالي، ولم يقل بها الإمام مالك، وأن ضبط هذه المسألة يختلف تقديره، فمثلا نجد تعريفا للمصالح المرسلة على أنها: "ذلك أن المصلحة في المرسل "ليست

مصلحة مسكوتاً عنها، بل مصلحة اعتبرتها الشريعة بجملة نصوص، ومجموع أدلة، ووصْفُ كُتَّاب الأصول المصلحة الملائمة بالإرسال **مجرد اصطلاح** قصد به **التفريق بين الاستدلال المرسل والقياس**"[18]، في مقابل تعريفات أخرى تبين إرسالها عن الدليل التفصيلي. وقد ظهرت أول إشارة لفكرة الاستدلال المرسل عند الإمام الجويني في كتابه **البرهان**، عبر مصطلحات مثل "الاستصلاح" و"الرأي المرسل" و"المعاني المرسلة"، دون استعمال عبارة المصلحة المرسلة المباشرة، والإمام الغزالي المتوفى سنة 505 هـ هو أول من صاغ مصطلح **الاستدلال المرسل** ودمج معه عبارة **المصلحة المرسلة** ضمن كتابه **المنخول** و**المستصفى**، حددها باعتبارها: مصالح غير منصوص عليها بالنص لا بالنفي ولا بالإعطاء، لكنها تتوافق مع مقاصد الشرع وتتطلب نظر المجتهد. لم يجعلها مفتوحة على كل الحالات، بل ألزمها بضوابط شرعية، وبين أنه إذا وُجد دليل شرعي (نص أو إجماع أو قياس صحيح)، فالمرجح هو الوفاق معها، وليس تجاوزها، وقد ناقش الغزالي موضوع المصلحة المرسلة تحت مبحث "الاستصلاح" ضمن بحث "**الأدلة الموهومة**"، وعلى الرغم من أن النقل على الإمام مالك من قبل الجويني بالغلط، إلا أنه لا دليل أن مالكا استخدم هذا المصطلح فعليًا، (بل يمكن القول أن أحداً من فقهاء المالكية ما قبل ابن العربي (ت 543 هـ) لم يذكر المصالح المرسلة في أصوله، على الرغم من أن ابن العربي لم يورد ذكرا للمصلحة المرسلة في الملخص الذي وضعه في أصول الفقه بعنوان: المحصول في أصول الفقه، ولكنه تحدث في كتبه الأخرى عن كون المصلحة أصلا من أصول الاستنباط عند مالك، وكذلك لم يذكر أبو الوليد الباجي المالكي المتوفى سنة 474 هـ في كتابه: إحكام الفصول في أحكام الأصول مسألة المصالح المرسلة) وقد ظهرت لاحقًا في فقه المالكية والحنابلة تعابير مثل "الاستحسان" و"القياس المرسل"، لكن هذه تعد توسعات متأخرة تحت تأثير فكر الجويني والغزالي. إذن: مصطلح "المصلحة المرسلة" من بنات فكر مدرسة الجويني–الغزالي، وليس من فقه المالكية أو السلف[19]. ومن الضروري أن ندرك أن اعتماد البعض على مسائل مثل **جمع المصحف** أو **تعزيز الحدود** كممثلة للمصلحة المرسلة في الفقه المالكي الأصلي هو إدخال مفهومي متأخر على اجتهادات سلفية، وليس تمثيلاً دقيقًا لمنهجهم، **بمعنى أنهم وجدوا اجتهادات عند مالك رضي الله عنه أوَّلوها هُم بأنها باستعمال المصالح المرسلة، لعدم وقوفهم هم على أدلتها التفصيلية، ولأن الإمام مالكا لم يبين أدلته التي أقام عليها اجتهاداته تلك**.

موضوع مقاصد الشريعة وطريقة التفكير في استخلاص مقاصد للشريعة وما نتج عنه من منهجية اخترعه الجويني والغزالي، ويبدو أنهم حين وقعوا على هذا "الكنز" في النظر إلى الشريعة، بدأوا يتلمسون تطبيقاته، فكان منها فكرة المصالح المرسلة، إلا إن الغزالي في كتابه المنخول قال: "والصحيح أن الاستدلال المرسل في الشرع لا يُتصوّر حتى نتكلم فيه بنفي أو إثبات، إذ الوقائع لا حصر لها، وكذا المصالح، **وما من**

---

[18] أخذا عن: (كتاب الوصف المناسب لشرع الحكم، أحمد بن عبد الوهاب الشنقيطي، الفصل الثالث: في بيان أدلة مذهب الإمام مالك).

[19] نعمان جغيم، "المصلحة المرسلة: دراسة في نشأة المصطلح وتطور المفهوم" بتصرف، وأيضا يراجع كتاب: المقاصد عند الإمام الشاطبي للدكتور محمود عبد الهادي فاعور.

مسألة تُفرض إلا وفي الشرع دليل عليها إما بالقبول أو بالرد"، وبعد حديثه عن أنواع أحكام الشرع من حيث طريق معرفة حكمها خلص إلى القول: "فخرج به أن كل مصلحة تُتَخَيَّل في واقعة مُحْتَوَشَة (أي محفوفة ومحاطة بالأصول المتعارضة) بالأصول المتعارضة لا بد أن تشهد الأصولُ لردها أو قبولها، فأما تقدير جريانها مُهْمَلا، غُفْلاً (من الإغفال) لا يُلاحظ أصلا، **محالٌ تخيُّلُهُ**"[20]. فالإمام الغزالي إذن ينفي خلو الشريعة من أدلة تفصيلية تتناول أي مصلحة، فالشرع لم يغفل شيئا، ولم يفرط.

يعرف الاجتهاد بأنه: (بذل الوسع في تحصيل غلبة الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس المجتهد من نفسه العجز عن المزيد منه) [(21)]، عبر استقراء **الأدلة التفصيلية** المتعلقة بالمسألة التي يراد استنباط الحكم الشرعي لها، من الأدلة الإجمالية (القرآن، السنة، الإجماع، القياس)،

يمكن الجزم بأن المالكية فرَّقوا بوضوح بين الأحكام المستندة إلى **نصوص مباشرة، أي أدلة تفصيلية متعلقة بالمسألة بشكل مباشر** (آيات، أحاديث، فعل، إقرار، إجماع، الخ)، وبين الأحكام المبنية على **المصلحة المرسلة** التي تُستمد من استقراء **الأدلة الإجمالية** (المقاصد، القواعد الكلية، وجملة النصوص)، لأنهم لم يجدوا ما يستدلون عليه بها من الأدلة التفصيلية، فقالوا بأن الشارع أرسلها، فهي ليست من المصالح المعتبرة أو الملغاة (أي تلك التي تناولتها الأدلة التفصيلية بالاعتبار أو بالإلغاء).

أولاً: التمييز بين الدليل المعين (التفصيلي) والدليل الكلي عند المالكية:

المالكية يُعرِّفون "المصلحة المرسلة" بأنها المصلحة **التي لم يشهد لها دليل معين** (نص مباشر على عينها)، لكنها **تشهد لها الأدلة الكلية**)مقاصد الشريعة، أو القواعد العامة أو الكلية، وجملة النصوص).

- **الدليل المعين:** هو النص المباشر (الأدلة التفصيلية) على الحكم (آية، حديث، إجماع).
- **الدليل الكلي:** هو الاستدلال الإجمالي المستنبط من مقاصد الشريعة ومجموع أدلتها، وقواعدها.

يقول الإمام القرافي (ت 684هـ): **"المرسل: ما لم يشهد له أصل معين بالاعتبارولا بالإلغاء**، وإنما يشهد له جنس أصول الشريعة. فمثلاً: **جمع المصحف** لم يرد فيه نص معين، لكنه داخل تحت عموم قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: 110]، وقوله ﷺ "لا ضرر ولا ضرار"، لأن تفريق القرآن يوجب الضرر. (أنوار البروق في أنواء الفروق، ج4، ص29). وهذا يوضح أن المالكية يبحثون عن "إطار كلي" تُوضع فيه المصلحة المرسلة، لا عن دليل تفصيلي مباشر.

ثانياً: المصلحة المرسلة ليست مسكوتاً عنها مطلقاً، بل مُعتبرة بجملة النصوص:

---

[20] نعمان جغيم، "المصلحة المرسلة: دراسة في نشأة المصطلح وتطور المفهوم" ص 6 عن المنخول ص 361-363

(21) الواضح في أصول الفقه. محمد حسين عبد الله. دار البيارق ص 361

كما أشـار الاقتباس الذي ذكرناه آنفا[22]، فإن المالكية يُؤصلون للمصلحة المرسلة بأنها **ليست مصلحة مبتدعة**، بل هي داخلة تحت اعتبار الشريعة عبر استقراء نصوصها الكلية.

يؤكد الأستاذ أحمد الشنقيطي (في كتابه: **الوصف المناسب لشرع الحكم**):

وصفُ المصلحة بالإرسال ليس نفياً لاعتبارها في الشرع، بل هو تفريق بينها وبين القياس. فالقياس له أصل معين يشهد لعين المصلحة، أما المرسل فله أصول غير معينة تشهد لجنس المصلحة... **فلا بد للمجتهد من إثبات أن جنس هذه المصلحة معتبر بنصوص الشريعة**، وإلا كان تشريعاً بالهوى". (الفصل الثالث: في بيان أدلة مذهب الإمام مالك). وقد قرر علماء المذهب أن مالكًا **إنما اعتبر المصلحة التي ظهر اعتبار الشارع لها برجوعها إلى أصوله وقواعده العامة وشهدت لها نصوص الشرع في الجملة وإن لم يشهد لها دليل معيّن خاص** .shamela.ws وهذا قيد مهم؛ فليس كل ما رآه العقل نافعًا يعتبر مصلحة شرعية، إنما ما كان من جنس ما شرع الله نظائره.

ويقول الإمام الشاطبي (ت 790هـ) مُعلِّقاً على هذه الآلية: **"المصالح المرسلة لا تعمل إلا إذا انضبطت تحت أصل كلي**، **وذلك بالاستقراء التام لأدلة الشريعة**. فما وافق جملتها فهو المعتبر، وما خالفها فهو المردود." (الموافقات، ج2، ص286).

ثالثاً: منهج الاستقراء الكلي: الجسر بين المصلحة المرسلة والوحي:

المالكية يجعلون **الاستقراء الكلي** للأدلة الشرعية هو الآلية الأساسية لربط المصلحة المرسلة بالوحي. وهذا المنهج يقوم على:

1. **جمع النصوص المتعلقة بباب من الأبواب**.
2. **استنباط المقصد العام** الذي تشير إليه جملة هذه النصوص.
3. **إسقاط هذا المقصد** على الواقعة الجديدة التي لا "نص" فيها، أي لا توجد عليها أدلة تفصيلية.

مثال تطبيقي: تحريم **التداول بالعملات الورقية** إذا أدى إلى الربا (مسألة معاصرة).

- لا يوجد نص مباشر عن "الأوراق النقدية"، لكن بالاستقراء الكلي:
  - النصوص تحرم الربا في الذهب والفضة: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: 275].
  - القاعدة الكلية: "كل ما كان ثمنًا في السوق يُلحق بالذهب والفضة في أحكام الربا".

---

[22] ذلك أن المصلحة في المرسل "ليست مصلحة مسكوتاً عنها، بل مصلحة اعتبرتها الشريعة بجملة نصوص، ومجموع أدلة، ووصْفُ كُتَّاب الأصول المصلحة الملائمة بالإرسال **مجرد اصطلاح** قصد به **التفريق بين الاستدلال المرسل والقياس**، إذ للقياس أصل معين يشهد لعين المصلحة، في حين أن الاستدلال المرسل توجد فيه أصول غير معينة، بمعنى أنها لم تشهد لعين المصلحة، وإن شهدت لجنسها بالاعتبار وعلى ذلك فإنه يلزم للمجتهد الذي يدعى أن هناك مصلحة توجب إعطاء الواقعة حكماً معيناً أن يثبت أن لهذه المصلحة جنساً اعتبره الشارع بنصوص شرعية، وأن يقدم النصوص، وإلا فهو تشريع منه بالرأي، وهو قول بالتشهي، وهو ابتداع في الدين، وكل أحد عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد". (انظر: نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي ص 65-66.) أخذا عن: (كتاب الوصف المناسب لشرع الحكم، أحمد بن عبد الوهاب الشنقيطي، الفصل الثالث: في بيان أدلة مذهب الإمام مالك).

- المصلحة المرسلة: منع الضرر الاقتصادي. (وهذا الربط بين القاعدة الكلية، وبين توصيف المصلحة المترتبة عليها أي قولهم: منع الضرر الاقتصادي، هو إشكال نعتقد خطأه، وسنتناوله لاحقا إن شاء الله).
- **الربط بالوحي:** استدلال إجمالي من جملة نصوص الربا والمحافظة على الأموال.

__رابعاً__: الاحترازات ضد التحول إلى تشريع بشري

وضع المالكية ثلاثة شروط جوهرية لاعتماد المصلحة المرسلة:

الشرط الأول: **الانضباط تحت أصل كلي، فلا تُقبل** المصلحة إلا إذا كانت مندرجة تحت مقصد شرعي ثابت بالاستقراء، يقول العز بن عبد السلام (ت 660هـ): **"كل مصلحة لا تشهد لها أصول الشريعة فهي باطلة،** لأن الشارع لا يهمل مصلحة معتبرة." (قواعد الأحكام، ج1، ص8).

الشرط الثاني: **عدم معارضة النصوص الجزئية**

إذا وجد دليل معين (نص أو إجماع، أي أدلة تفصيلية) يناقض المصلحة، تُقدَّم النصوص، يُنقل عن الإمام مالك قوله: **"ليس لأحد أن يقول برأيه مع وجود النص."** (ترتيب المدارك للقاضي عياض، ج1، ص150). المصلحة المرسلة لدى مالك لا تكون أبدًا في مورد ورد فيه نص. وإن وُجد نص أو إجماع فالمصلحة هي فيما قرره النص، لا فيما يراه الناس.

الشرط الثالث: **أن تكون المصلحة عامة كلية لا هوى فرد أو فئة:** بمعنى أن يترتب على اعتبارها نفعٌ للمجتمع أو رفع ضرر عنه، لا تحقيق شهوة لحاكم أو منفعة ضيقة لطائفة على حساب أخرى. لذلك يسميها بعضهم" **المصلحة العامة** "تمييزًا لها. وقد مثلوا لذلك بإلزام صنعةٍ معينة في عصر ما إذا اختلّت الأحوال، كإلزام ولي الأمر التجار بالتسعير عند الغلاء الفاحش حمايةً للعامة، رغم نهي النبي ﷺ عن التسعير في الأحوال العادية (لأنه ظلم للتجار). فهنا مصلحة مرسلة اعتُبرت لأنها ضرورة عامة لرفع ظلم أعظم، وقد سُوّغت بقاعدة منع الضرر العام، لذا قرر غير واحد من العلماء أن من ضوابط العمل بالمصلحة المرسلة "ألّا تكون المصلحة **جزئية** مما حرّم الشرع نوعه عمومًا". فمثلًا، تنظيم المرور بوضع إشارات وقواعد حديثة يُعد مصلحة مرسلة معتبرة؛ لأنه يحقق حفظ النفوس والأموال (وهو من مقاصد الشريعة)، ولا ينافي نصًا، بل يدخل تحت عموم "لا ضرر ولا ضرار ."أما تشريع نظام ربوي بحجة ازدهار الاقتصاد، فباطل، لأنه مصلحة موهومة تعارض النصوص القطعية في تحريم الربا. (أنظر فصل: لا يوجد فراغ تشريعي: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾، وقد فصلنا فيه في أحكام تنظيم المرور وأنها ليست مما أرسل من الدليل.)

__خامساً__: شهادات الأصوليين في توثيق هذا المنهج

1. **الإمام الباجي (ت 474هـ):**

"المرسل: ما استدل عليه **باعتبار مقصود الشارع** من جلب المصالح ودرء المفاسد، دون توقيف على أصل معين." (إحكام الفصول، ص470).

2. **ابن عاشور (ت 1393هـ):**

"الاستدلال بالمرسل هو استنباط الحكم من عموم مقاصد الشريعة، لا من دليل خاص... وهو يستند إلى **الاستقراء المعنوي** لنصوص الوحي." (مقاصد الشريعة الإسلامية، ص125).

3. **القرافي (ت 684هـ):**

"الفرق بين القياس والمرسل: **القياس له أصل منصوص، والمرسل له أصل مستنبط من جملة الأدلة." (**نفائس الأصول، ج9، ص4231).

خلاصة منهجية:

التمييز المالكي بين الحكم ذي النص المباشر، أي المستنبط من الأدلة التفصيلية والحكم المبني على المصلحة المرسلة يقوم على:

1. **الإرسال عن الدليل المعين:** عدم وجود نص مباشر، أو أدلة تفصيلية على عين المسألة.
2. **الربط بالدليل الكلي:** البحث عن إطار مقصدي أو قاعدة كلية تشهد لجنس المصلحة.
3. **الاستقراء الشامل:** جمع النصوص المتفرقة لاستنباط اعتبار المصلحة.
4. **الاحتكام للمنظومة الدليلية:** عدم جواز تجاوز النصوص الجزئية (أي التفصيلية) أو مقاصد الشريعة الثابتة.

وهكذا يظل الحكم المستنبط من المصلحة المرسلة **موصولاً بالوحي** عبر جسر الاستقراء الكلي، لا رأياً مجرداً. كما قال الشاطبي: **"الشارع لم يترك مصلحة إلا وبينها، إما تفصيلاً فتفصيلاً، وإجمالاً فإجمالاً" (**الموافقات، ج2، ص290).

شروط وضوابط المصلحة المرسلة عند الإمام الشاطبي (ت 790هـ) في "الموافقات"

يضع الإمام الشاطبي ضوابط صارمة لاعتماد المصلحة المرسلة، تمنع تحويلها إلى حكم عقلي أو هوى، وتضمن ارتباطها بالوحي. إليك تفصيلها:

الضابط الأول: الاندراج تحت المقاصد الكبرى للشريعة

- يجب أن تكون المصلحة داخلةً في أحد المقاصد الخمسة (حفظ الدين، النفس، العقل، النسل، المال)، أو مرتبطةً بها.

"كل مصلحة لا تشهد لها أصول الشريعة بالاعتبار، فهي غير معتبرة... بل لابد من انضباطها تحت أصل كلي". [الموافقات، ج٢/ ص٢٨٤]، **مثال:** منع تداول المخدرات (حفظ العقل) – وإن لم يرد نص صريح عن "الهيروين".

الضابط الثاني: العموم والاطراد (لا الخصوصية)

- يجب أن تكون المصلحة عامةً تشمل المجتمع، لا خاصةً بفرد أو حالة عابرة. "لا يُعتدُّ بالمصلحة الجزئية، بل لابد أن تكون كليةً تناسب جنس المصالح التي رعاها الشارع". [الموافقات، ج٢/ ص٣٠١]. وأقرب مثال معاصر يلوح لي هو الإلزام بالتطعيم لمنع انتشار العدوى التي قد تضر بالآخرين، من باب لا ضرر ولا ضرار.
- **الضابط الثالث: اليقين أو الظن الغالب (لا التخمين)**
- يجب أن تكون المصلحة قطعيةً أو غالبة الظن في تحقيق المنفعة أو دفع الضرر، لا مجرد تخرصات. "لا يُعمل بالمرسل إلا إذا كانت المصلحة محققةً أو راجحةً، أما الوهمية فليست من الدين". [الموافقات، ج٢/ ص٢٩٥]. **مثال:** حظر الاحتكار (درء ضرر المجاعة) – بناءً على خبرة اقتصادية راسخة.

الضابط الرابع: عدم المعارضة للنصوص أو الإجماع

- إذا تعارضت المصلحة مع دليل نقلي (آية، حديث، إجماع) يُقدم الدليل النصي. "المرسل يُردُّ إذا خالف النص، لأن النص مُقدَّم على كل مُستنبط". [الموافقات، ج٤/ ص١٤٥]،

الضابط الخامس: الاتصال بمقاصد الشريعة اتصالاً عضوياً

- يجب أن تكون المصلحة امتدادًا طبيعيًا لمقاصد الشريعة، لا مبتدعة منفصلة عنها. "لا يصح إحداث مصلحة منقطعة عن مقاصد الشارع، بل يجب أن تكون ملتحمة بها اتحادَ الفرعِ بأصله". [الموافقات، ج٢/ ص٢٨٩].

الضابط السادس: موافقة قواعد الاستقراء الشرعي

- يجب إثبات اعتبار المصلحة من خلال استقراء شامل لنصوص الشريعة، لا مجرد استدلال منفرد، "حجية المرسلة مبنية على الاستقراء التام لأدلة الشرع، فما وافق جملتها فهو المعتبر". [الموافقات، ج٢/ ص٢٨٦].

نتائج تطبيق هذه الضوابط عند الشاطبي

1. **منع التشريع البشري**:

- تحويل المصلحة إلى أداة تنفيذية لمقاصد الوحي، لا منافسة لها.
- "الشارع لم يترك مصلحةً إلا بينها، إما تفصيلاً فتفصيلاً، وإجمالاً فإجمالاً". [الموافقات، ج٢/ ص٢٩٠]

2. **القضاء على الهوى**:

- اشتراط العموم والاستقراء يمنع تحكيم الأهواء الفردية.
- "كل مصلحة لا ينضبط أمرها بالشرع، فهي رأيٌ بالهوى". [الموافقات، ج٢/ ص٣٠٥]

3. **حماية الدين من الابتداع**:

- ربط كل مصلحة بالنصوص الكلية يسد باب "البدع العقلية".

- "المرسل إذا خلا عن هذه الضوابط كان ابتداعًا في الدين". [الموافقات، ج٤/ ص١٠١]

4. **ضمان الوحدة التشريعية:**

- جعل المصلحة المرسلة جزءًا من المنظومة الدليلية (لا منفصلةً عنها).
- "أدلة الشرع كالجسد الواحد: يُعضد بعضها بعضًا". [الموافقات، ج٢/ ص٧٣]

الخلاصة:

شروط الشاطبي للمصلحة المرسلة تُحولها من "رأي عقلي" إلى:

- **كشف عن مقصد شرعي** عبر الاستقراء.
- **تطبيق لمنظومة الوحي** الكلية.
- **سدٌّ للذرائع** نحو التشريع المستقل.
- وبهذا تظل خادمةً للوحي، لا منافسةً له.

المصلحة المرسلة عند المالكية: اجتهاد شرعي منضبط بالوحي لا تأسيس عقلي مستقل

تحليل منهجي لمسائل فقهية في المذهب المالكي يبرز كيف استُنبطت الأحكام المصلحية من نصوص الوحي وأُسقطت على الوقائع، دون إنشاء تشريع من العقل المجرد:

في هذه الفقرة نكشف بوضوح أن اعتماد المالكية على المصلحة المرسلة لم يكن خروجًا عن الوحي أو تأسيسًا لحكم عقلي مستقل، بل هو اجتهاد استقرائي بَنى تصور الواقعة المستجدة ثم أسقط عليها ما يناسبها من كليات الشريعة ومقاصدها المنضبطة بنصوص الوحي. فليست "المصلحة" عندهم سلطة عقلية، بل فرع مستند إلى نص أو مقاصد مستنبطة منه. وسنُبيّن ذلك بتحليل عدد من المسائل الفقهية التي قررها أئمة المالكية عبر هذا المنهج الملتزم.

بكل وضوح وبهدف تسليط الضوء على المنهج المالكي في الاجتهاد، تُظهر الأمثلة التالية أن المالكية حين استخدموا المصلحة المرسلة، فإنهم لم يبتدعوا أحكامًا من فراغ عقلي محض، وإنما اجتهدوا انطلاقًا من مقاصد الشريعة وأصولها المستندة إلى الوحي، وأسقطوا هذه المقاصد على الوقائع الجديدة، بحيث تكون المصلحة مدركة في ضوء النصوص لا بمعزل عنها. والهدف من عرض هذه الأمثلة هو بيان أن التشريع في المذهب المالكي. حتى في المسائل التي لم يرد فيها نص خاص. ظل منضبطًا بالوحي، خاضعًا له، لا مستقلاً عنه.

1. **تخيير الأَمَة الموطوءة بغير إذنها بين العتق أو الفداء:**

إذا وطئ السيد أمته ثم باعها وهي حامل منه، فقد قرر المالكية أن لها الحق في أن تختار: إما أن تعتق أو أن تدفع الثمن وتَفْتِكَ[23] نفسها، رغم عدم وجود نص صريح في القرآن أو السنة يفصل في هذه الصورة. غير

[23] فَتَكَ الشيءَ "أو "افتكه: "أي استخلصه لنفسه بعد أن كان في يد غيره، مقابل عوض، افتكت نفسها: "أي دفعت ثمنها لتتحرر وتخرج من ملك غيرها".

أنهم أسسوا حكمهم على قاعدة شرعية عامة وهي رفع الضرر، مستدلين بقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»، كما احتجوا بحديث «من باع أمة وله فيها متاع فالمتاع له»، مستنبطين منه أن وطء السيد ليس مجرد علاقة غريزية، بل يستتبع حقوقًا إنسانية لا يجوز إهدارها بمجرد البيع. فالحكم منضبط بنصوص عامة ومقاصد كصيانة العرض ورفع الظلم.

2. **منع قتل الجماعة بالواحد في القصاص:**

خالف المالكية جمهور الفقهاء في هذه المسألة، ولم يجيزوا أن يُقتل جمع من الناس إذا قتلوا واحدًا، إلا إن ثبت تواطؤهم جميعًا. واستدلوا بحديث «لا يُقتل أكثر من واحد بواحد» (أخرجه البيهقي وصححه ابن عبد البر)، وبأن القصاص مبناه على العدل والمساواة لا على التشفي، واستندوا إلى قوله تعالى: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس﴾، مستدلين بأن التعبير يدل على المماثلة، والمماثلة منتفية في قتل الجماعة بالواحد، ما لم يكن ذلك وفق عدل محكم.

3. **اشتراط رضا البكر البالغة في الزواج وعدم إجبارها:**

رغم أن بعض الفقهاء أجازوا إجبار البكر البالغة، إلا أن المالكية اشترطوا رضاها، محتجين بحديث: «البكر تُستأذن في نفسها»، وقوله ﷺ: «الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن». وأكدوا أن عموم هذه النصوص، وإن لم تمنع نصًا الإجبار، فإنها تدل بالمفهوم وبالمقصد على احترام الإرادة والكرامة الإنسانية، وأن الزواج عقد تراضٍ لا إجبار فيه، وهذه مصلحة معتبرة مستندة إلى نقل شرعي لا إلى هوى.

4. **عدم قبول الحيل في البيوع كالعِينة:**

رفض المالكية التحايل على الربا تحت صور ظاهرها البيع، كمن يبيع سلعة بثمن مؤجل ثم يشتريها نقدًا بأقل، وعدّوا ذلك ربا مستترًا. واعتمدوا في هذا الحكم على قاعدة: «الأمور بمقاصدها»، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾، وقوله: ﴿وأحلّ الله البيع وحرّم الربا﴾، وأقوال الصحابة في سد الذرائع، فرأوا أن صورة البيع هنا لا تنفك عن قصد الربا، وهذا من تطبيق قاعدة شرعية على واقعة مستحدثة.

5. **قبول شهادة المرأة الواحدة في مسائل الرضاع والولادة:**

رغم أن الأصل في الشهادة هو وجود رجلين أو رجل وامرأتين، إلا إن المالكية قبلوا شهادة امرأة واحدة في مسائل تتعلق بما لا يطّلع عليه غالبًا إلا النساء، كالرّضاع والولادة، مستندين إلى مقاصد الشهادة وهي "تحقيق العلم"، وإلى قوله تعالى: ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضَون من الشهداء﴾، حيث فَهِموا أن التعدد في الشهادة إنما هو لحفظ العلم والدقة، لا لجنس الشاهد، واستدلوا أيضًا بحديث عقبة بن الحارث حين فرّق النبي ﷺ بينه وبين زوجته بشهادة امرأة أنها أرضعتهما. فأسسوا الحكم على النقل، وألحقوا المسائل الجديدة بقياس مقاصدي.

خلاصة:

كل هذه الأحكام المالكية التي يُظن أحيانًا أنها مؤسسة على "المصلحة المرسلة"، هي في الحقيقة مخرّجة من نصوص الوحي، إما بمقاصد الشريعة التي قررها استقراء الشرع، أو بقياس صحيح يرجع إلى علل مأخوذة من النصوص، فالمصلحة عند المالكية ليست عقلية خالصة، بل منضبطة بالشرع، مرتبطة به في بنائها واستدلالها، وهو ما يُظهر بجلاء أن العقل في المذهب المالكي خادم للوحي لا مشرّع من دونه.

المصلحة في الفقه المذهبي (الحنفي والمالكي): تكميل للوحي لا تأسيس على العقل

كثير من الناس يظن أن الاستحسان عند أبي حنيفة، أو العمل بالمصلحة المرسلة عند المالكية، هو منحى عقلي خارج عن إطار النصوص الشرعية، وأن المجتهد في هذه المسائل يركن إلى المصلحة بحسب ما يراها عقله، فيُغيّر الحكم الشرعي أو يُنشئ حكمًا جديدًا لا أصل له في الشرع. وهذه **فكرة خاطئة** تُخالف منهج الأئمة، وتُسقط فقههم في شبهة التشريع العقلي الذي نُحذر منه، **وإن كانت هذه القواعد قد استعملت استعمالا خطأ في أحيان كثيرة لافتقارها لضوابط منهجية تعصم من الزلل في استعمالها**.

والصحيح – كما دل عليه استقراء اجتهاداتهم – أن المجتهدين من أئمة الفقه لم يجعلوا للعقل صلاحية التشريع، بل رأوا أن **الحكم لا يُستمد إلا من الوحي:** نصًا أو استنباطًا من قواعده وكلياته. أما العقل، فوظيفته فهم دلالة النصوص، واستنباط ما لم يُنص عليه مباشرة، وذلك **ضمن الضوابط المستخرجة من أدلة الشرع** لا من مرجعية عقلية قائمة بذاتها.

فالاجتهاد لا يكون بانتزاع حكم من العقل المجرد، بل هو سعي لاكتشاف **ما يدل عليه الوحي**، بضم الجزئيات إلى كلياتها، والفروع إلى أصولها، والنصوص إلى مقاصدها. وإذا بدا أن القياس أو الظاهر يقود إلى حكم معين، لكن هذا الحكم يُفضي إلى **مفسدة من جنسٍ ما نهى عنه الشرع في موضعٍ آخر**، فإن العدول عن هذا القياس أو الظاهر – كما في الاستحسان أو العمل بالمصلحة المرسلة – لا يكون اعتمادًا على الهوى، بل محاولة للوصول إلى **إدراكٍ أعمق لبنية الشريعة ودلالاتها الكلية، وإن لم يكن هذا المنهج صحيحاً دائماً.**

مثال توضيحي: إحياء الموات وشرط إذن الإمام:

في حديث النبي ﷺ: "من أحيا أرضًا مواتًا فهي له"، ظاهر الحديث يدل على أن الإحياء سبب كافٍ لامتلاك الأرض. لكن الإمام أبا حنيفة اشترط إذن الإمام في ذلك، وقال: "من أحيا أرضًا مواتًا بغير إذن الإمام فليست له، وللإمام أن يخرجها من يده". فسُئل تلميذه أبو يوسف: "ما الذي دعا أبا حنيفة لمخالفة الحديث؟"، فأوضح أن الإمام أبا حنيفة لم يُعرض عن النص، بل **رأى أن إطلاق العمل به في سياق دولة منظمة سيؤدي إلى الفوضى في توزيع الأراضي، وضرر على الصالح العام، وهو ما يناقض مقاصد الشريعة في حفظ النظام والعدل**.

فاجتهاد أبي حنيفة لم يكن عقليًا خارجًا عن الوحي، بل هو ربطٌ دقيقٌ بين نصوص **تنظم تصرف الإمام، وتفرض احترام النظام العام، وتحفظ المال العام، وتمنع النزاع، وذلك من مسؤوليات الإمام التي أناطها الشارع به، و أيضا في ذلك حل لمعضلة ماذا لو أحيا مسلمان أرضا وتنازعا عليها؟ قال أبو يوسف:** "وليس ما قال أبو حنيفة يَرُدُّ الأثر، [يعني أن قوله لا يتعارض مع الحديث]، إنما رَدُّ الأثرِ أن يقول: وإن أحياها بإذن الإمام فليست له، [أي هذه الصورة التي بها يكون التعارض مع الحديث]،

فأما من يقول هي له فهذا اتباع الأثر، ولكن بإذن الإمام **ليكون إذنه فصلا بينهم في خصوماتهم وإضرار بعضهم ببعض**.. أما أنا [ابو يوسف] فأرى أنه إذا لم يكن فيه ضرر على أحد ولا لأحد فيه خصومة أن إذن رسول الله ﷺ جائز إلى يوم القيامة، فإذا جاء الضرر فهو على الحديث: «وليس لعرق ظالم حق»" انتهى[24]

فهناك قواعد حاكمة تستنبط في الأساس وتحكم على الاجتهادات الفرعية، فقاعدة لا ضرر ولا ضرار، وقاعدة فض الخصومات من قبل ولي الأمر ومسؤوليته عن رعيته، أعملهما في الاجتهاد فقيد بهما النص المطلق بأن لا يتعارض معهما، فمرجع الرأي عنده إذن ليس العقل المحض وإنما الآراء الاجتهادية المستنبطة من أصول الشريعة وكلياتها. فقد كان عقله الفقهي "قويا في تفسير النصوص بغاياتها، وبواعثها وعللها، غير مقتصر في بيانها على مرامي عباراتها الظاهرة"[25]

فهذا الاستحسان بهذه الصورة هو **ترجيح لدلالة كلية مستنبطة من مجموع الأدلة، لا اختراعا لحكم من فراغ، علما بأن المشكلة في الاستحسان وفي المصالح المرسلة خلوها من الضوابط المنهجية الصارمة التي تعصم من الخطأ في استعمالها، فتصلح أحيانا، ولا تصلح في أخرى! فأما الأحيان التي تصلح فيها، فإنك تراها تنضوي تحت قواعد أصول الفقه في إنزال الأحكام الكلية على جزئياتها، أو تتوسع في الاجتهاد بربط القضية التي يجتهد فيها المجتهد بما يرتبط بها من قضايا، كما فعل أبو حنيفة في المسألة السابقة.**

نقد الإمام النبهاني للاستدلال بالمصلحة المرسلة:

وبالمثل، فإن المالكية حين عملوا بالمصلحة المرسلة، لم يفعلوا ذلك بناء على تصور عقلي مستقل، بل على أساس أن تلك المصالح **مندرجة تحت كليات الشريعة**، وتُفهم في ضوء مقاصدها العامة التي قررتها النصوص.

قدم الإمام تقي الدين النبهاني في كتاب الشخصية الإسلامية – الجزء الثالث دراسة نقدية متكاملة لفكرة **المصالح المرسلة**، مع التركيز على الجذور الفكرية والمنهجية التي نشأت منها، والنتائج التي تترتب عليها إذا ما اعتبرت دليلاً شرعياً. وفيما يلي خلاصة دقيقة لرأيه:

---

[24] كتاب الخراج لأبي يوسف ص 76، نقلا عن "أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه الفقهية"، للعلامة محمد أبو زهرة، ص 223-224 " عن سعيد بن زيد رضي الله عنه مرفوعا قال الرسول ﷺ: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ، وَلَيْسَ لِعِرْقٍ ظَالِمٍ حَقٌّ" رواه أبو داود والنسائي والترمذي».

[25] أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه الفقهية، للعلامة محمد أبو زهرة، ص 229

أولًا: الربط بين المصالح المرسلة والوحي:

بعد أن يورد الإمام النبهاني جملة من الضوابط التي اعتمدها المالكية في محاولة منهم لربط المصالح المرسلة بالوحي، وقوامها:

1. **أن لا تخالف نصاً شرعياً معتبراً (قطعياً أو ظنياً):**
   - بمعنى أن المصلحة لا يُعمل بها إذا كانت مصادمة لكتاب أو سنة أو إجماع.
   - وهذا قيد يُستدل به لإثبات أنهم لا يجعلون المصلحة مقدمة على النص.
2. **أن تكون المصلحة معتبرة شرعًا:**
   - أي أن تكون متسقة مع مقاصد الشريعة، مثل حفظ الضروريات الخمس: (الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.)
3. **أن لا تُبنى على أهواء النفوس أو رغباتها المجردة:**
   - يشترطون أن تكون المصلحة متجردة من الميل والهوى، وألّا تنبع من الرغبات النفسية.
4. **أن تكون المصلحة كلية أو عامة لا جزئية أو شخصية:**
   - أي أنها تعود بالنفع على المجموع لا على فئة أو فرد معين.
5. **أن لا تؤدي إلى مفسدة أكبر:**
   - فلا تُعتبر المصلحة مصلحة إذا كانت نتيجتها ضرر أكبر، بحسب موازين الترجيح العقلية.
6. **أن تكون ملائمة لمقاصد الشرع لا مناقضة لها:**
   - فإذا كانت المصلحة تؤدي إلى تفويت مقصد شرعي (كالضروريات)، فهي غير معتبرة.
7. **أن تُستنبط من فهم عام للنصوص لا من نص خاص:**
   - وهو الأساس في تسميتها "مرسلة" أي منفصلة عن دليل خاص، وإنما تُفهم في ضوء المقاصد الكلية.

رغم ذكر هذه الضوابط، فإن النبهاني يرى أن **الضبط العقلي للمصلحة لا يمنع من دخول الهوى في الاجتهاد**، ولا يُغني عن **النص الصريح**، لذلك فهو يعتبر أن هذه الضوابط ليست كافية لإعطاء المصلحة المرسلة صفة "الدليل الشرعي"، لأن:

- كل ما لم يدل عليه **خطاب الشارع** لا يُعتبر دليلاً شرعياً.
- ضبط المصالح بهذه الضوابط لا يخرجها من كونها **أحكاماً عقلية غير شرعية**.
- يبين النبهاني بدقة أن الهوى يدخل من تقدير المصلحة نفسها، فهي راجعة في النهاية إلى تصور بشري قد يتأثر بالبيئة أو الانفعال أو الثقافة، وهذا يجعل الفقه عرضة للتسييس أو التحديث غير المنضبط. قال: "فكونها مصلحة حسب تقدير العقل، دليلاً شرعيًا، هو موطن الخطورة؛ لأنه يعني جعل العقل هو الذي يشرّع، لا الوحي".

ثم يؤكد النبهاني أن كل ما يُعتبر دليلاً شرعياً لا بد أن يكون مستندًا إلى **خطاب الشارع** (القرآن أو السنة أو ما تفرع عنهما بدليل شرعي صحيح)، وبالتالي فإن المصالح المرسلة لا تكون حجة شرعية لأنها:

- ليست خطابًا من الشارع.
- لا يدل عليها دليل شرعي معين.
- إنما تعتمد على **الاجتهاد العقلي المستقل** لتقدير المصلحة، لا على النص أو الاستنباط الشرعي منه.

ثانيًا: خطأ القول بأن الشريعة جاءت لجلب المصالح ودرء المفاسد.

يرى أن القول بأن "الشريعة جُعلت لجلب المصالح ودرء المفاسد" هو **توصيف غائي كلي** للشريعة، وليس **علة تشريعية** يمكن القياس عليها. فالنصوص مثل ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ تدل على **نتيجة الشريعة** لا على علة كل حكم فيها. وبالتالي:

- لا يجوز اعتبار كل حكم شرعي معللاً بالمصلحة.
- ليس كل حكم يجب أن تترتب عليه مصلحة حسية، بل قد يكون تعبديًا.

فكل حكم شرعي هو **محض خطاب شرعي، لا يستمد شرعيته من عقلانية المصلحة، بل من نص الوحي:** "إن الشارع لم يعتبر جنس المصالح في جنس الأحكام الشرعية؛ لأنه لم يجعلها علة لتشريع الشريعة، ولا علة للأحكام الشرعية بجملتها، فلا يكون للمصالح المرسلة أي اعتبار شرعاً"

أما موقف الإمام النبهاني من المقاصد الشرعية:

يرى النبهاني أن ما يسمى بـ"مقاصد الشريعة" لا يصلح أن يكون دليلاً شرعياً، لأن:

- المقاصد إما أن تكون أحكاماً جزئية (كالتحريم)، فلا يصح وصفها بأنها مقاصد.
- أو أن تكون حكماً كلياً كـ"الرحمة"، وهي حكمة وليست علة، والحكمة لا يُبنى عليها الحكم الشرعي.

ثالثًا: إبطال أدلة القائلين بالمصالح المرسلة

يرد النبهاني على من استدل بأن الصحابة عملوا بالمصالح المرسلة (مثل جمع القرآن، جلد شارب الخمر، إراقة اللبن المغشوش... إلخ) بقوله:

- لم يكن علم أصول الفقه قد نشأ عندهم، ولم يستخدموا ما يسمى "المصلحة" بل فهموا الأحكام من النصوص.
- هذه الوقائع كلها يمكن ردها إلى أدلة شرعية جزئية (تفصيلية) أو تعليلات قياسية معروفة.

رابعًا: المصالح المرسلة تُدخل التشريع العقلي وتفتح باب الهوى

يحذر النبهاني من أن اعتماد المصالح المرسلة يؤدي إلى:

- **تحكيم العقل** في التشريع، ما يناقض النصوص القطعية مثل ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه﴾ و﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله﴾.

- **فتح باب الهوى**، لأن تقدير المصلحة يختلف من شخص لآخر، ما يجعل التشريع خاضعًا لأهواء البشر وليس لنصوص الوحي.

وأضيفُ إليه الأمور المنهجية التالية:

أولاً: غياب المنهج الاستقرائي الصارم في استنباط المصالح، وقد اكتفى الشاطبي بأن يغلب على الظن أنها مصلحة، وشروطه في اعتبار المصلحة فيها نواحي يصعب تحققها في الواقع، لكن المشكلة الأهم منهجيا هي انفصال الاستقراء عن العلل النصية، فالقواعد المستنبطة بالمصلحة كثيرا ما لا تبنى على علل منضبطة منصوصة، أو منصوص على جنسها (كما هو الحال في القياس)، بل تكون نتيجة **ملاحظة ذهنية لمنافع متوهمة**، وهو ما يجعله عرضة للخلط بين المقاصد الشرعية و**المصالح العقلية الظنية**. كذلك، فإنه لا يوجد معيار علمي لاختيار "أي" الأحكام تُستقرأ، ولا "كيف" تُربط بنتيجة مصلحية عامة. وغالبًا ما يُبنى الاستقراء على **نية مسبقة في إثبات نتيجة عقلية أو سياسية ثم البحث لها عن تأييد شرعي!**

ثانيا: اختلاف التقدير العقلي للمصلحة، وذلك لعدم وجود معيار موضوعي واحد يضبط العقل في تحديد أن هذه مصلحة شرعية، وفي ظل ذلك فقد يساء استخدام المنهج فتُبنى المصلحة على ملاحظة سطحية أو مآل غير متحقق،

ثالثا: الخلط بين الغايات الشرعية والعلل التشريعية، فالمقاصد ليست عللا، بل هي نتائج، وبالتالي فالمصلحة المستنبطة قد تكون ثمرة للحكم لا علّة له، الأمر الذي يترتب عليه أنه لا يصح اعتبارها عللا (أي أسبابا للتشريع) يبنى عليها الاستدلال، ومثال ذلك أن الشريعة جاءت بحفظ المال، لكن لا يعني ذلك أن **كل ما نحكم بعقله أنه يحفظ المال يصبح حكمًا شرعيًا**، بل يجب أن يدل عليه دليل تفصيلي.

رابعا: وفي ظل علمنا بأن المسائل التفصيلية أو الكلية قادرة على تغطية كل النوازل إلى يوم الدين، فإن افتراض وجود مصالح مرسلة عن الدليل هو افتراض قائم على أساس خطأ، من هنا قال الإمام الغزالي: في كتابه المنخول: "والصحيح أن الاستدلال المرسل في الشرع لا يُتصوّر حتى نتكلم فيه بنفي أو إثبات، إذ الوقائع لا حصر لها، وكذا المصالح، **<u>وما من مسألة تُفرض إلا وفي الشرع دليل عليها إما بالقبول أو بالرد</u>**"، وبعد حديثه عن أنواع أحكام الشرع من حيث طريق معرفة حكمها خلص إلى القول: "فخرج به أن كل مصلحة تُتَخَيَّل في واقعة مُحْتَوَشَة (أي محفوفة ومحاطة بالأصول المتعارضة) بالأصول المتعارضة لا بد أن تشهد الأصولُ لردها أو قبولها، فأما تقدير جريانها مُهْمَلا، غُفْلاً (من الإغفال) لا يُلاحظ أصلا، **<u>محالٌ تخيُّلُهُ</u>**"[26].

أمثلة تبين هذه الأخطاء المنهجية:

1. **تحليف القاتل مع أولياء الدم عند التهمة**

---

[26] نعمان جغيم، "المصلحة المرسلة: دراسة في نشأة المصطلح وتطور المفهوم" ص 6 عن المنخول ص 361-363

- **الرأي المالكي:** أجاز بعض فقهاء المالكية تحليف القاتل إذا وُجدت قرائن ولم تثبت البيّنة، وذلك على وجه الاحتياط لصيانة الدماء.
- **المصدر**: ذكر ابن رشد في "بداية المجتهد" أن مالكًا يجيز في الدماء ما لا يجيز في الأموال من التغليظ أو قرائن الأحوال، وربط ذلك بالمصلحة.
- **الخلل المنهجي**: هذا يُدخل العقل مرجحًا في باب الديات، وهو باب توقيفي لا يجوز الخروج فيه عن قواعد الإثبات المقررة في النصوص، مثل: «البينة على المدعي، واليمين على من أنكر.»

2. **إسقاط حد الزنا عن المرأة الجاهلة**

- **الرأي المالكي**: ورد في بعض كتب المالكية (مثل "التاج والإكليل" و"الشرح الكبير") أن الجهل بالتحريم أو بالحكم يدرأ الحد، واستُدل بالمصلحة لدرء المفسدة المترتبة على إقامة الحد على الجاهلة.
- **الخلل المنهجي**: إدخال الجهل العام في أبواب الحدود توسعة غير منضبطة، لأن الحدود توقيفية لا يدرؤها إلا الشبهة الشرعية المنصوصة، لا مجرد التقدير العقلي للمصلحة في درئها.

3. **تعطيل الحد خشية الفتنة أو التعطيل السياسي**

- **الرأي المالكي**: نُقل عن بعض المالكية جواز تأخير إقامة الحد خشية الفتنة العامة أو التمرد السياسي، مثل ما قيل عن عمر رضي الله عنه في عام المجاعة.
- **الخلل المنهجي**: الفرق أن عمر رضي الله عنه أوقف حد السرقة لا من باب المصلحة العقلية المرسلة، بل لزوال علة الحكم: وهي الغنى، لأن في عام المجاعة شُبّه بالجوع العام، لا من باب تحكيم المصلحة العقلية. وهكذا نرى أثر غياب المنهج الاستقرائي الصارم في استنباط المصالح على تطبيقاتها.

الفرق بين استنباط المصلحة المرسلة واستنباط العلة في القياس:

الوجه	العلة في القياس	المصلحة المرسلة
المرجع	دليل شرعي نصًا أو استنباطًا.	العقل المجرد دون دليل جزئي (تفصيلي).
الحجة	علة منضبطة بدليل نصي أو استقرائي.	توافق المصلحة مع مقاصد كلية.
طريقة البحث	البحث عن وصف منضبط يدور معه الحكم وجودًا وعدماً.	اعتبار أن الحكم له غرض مصلحي عام.
موضع الخطورة	في تعيين العلة وتخريج المناط، لكن منضبط بأصول دقيقة.	في تعيين المصلحة وتقديرها.

هل هي فعلا مرسلة من الدليل؟ لنحلل أهم الأمثلة التي استدلوا بها على المصلحة المرسلة:

1. **قالوا: جمع القرآن في عهد أبي بكر:** لم ينص عليه النبي ﷺ، لكن الصحابة فهموا أن حفظ الدين – كضرورة – يقتضي هذا الجمع، فأُنجز العمل بنية **امتثال المقصد الكلي المستفاد من النصوص.**

الاستدلال المزعوم: لا نص في ذلك، ففعلوه للمصلحة.

الرد والتحقيق:

- أولاً: الجمع **لا يعني تشريعًا لحكم شرعي جديد،** بل **هو من باب المحافظة على وحي ثبت بالتواتر،** أي ليس نقلا جديداً أو إثباتاً بناء على الرأي، بل هو حفظ وتوثيق لما ثبت تواتره عن رسول الله ﷺ، "الجمع للقرآن لم يكن كتابة من الحفّاظ، وإنما كان **<u>جمعاً للصحف</u>** التي كتبت بين يدي الرسول، **ومقابلة ما لدى الحفّاظ من القرآن عليها، ووضعها في مكان واحد**"
- ثانياً: **ورد نص عام يحث على حفظ الدين،** مثل: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ [الحجر: 9]، لتحليل ذلك أصوليا نقول: النص ودلالته: دلالة الاقتضاء والتضمن واللزوم:
  - الآية تدل على أن حفظ الذكر تعهد إلهي قطعي، والخطاب الإلهي جاء بصيغة الحصر والتوكيد: "إنا نحن نزلنا الذكر" توكيد ذاتي للتنزيل، "وإنا له لحافظون" توكيد لفظي ومعنوي للحفظ، فهذه الدلالة تشمل: حفظ اللفظ والنظم (الحروف، الكلمات). وحفظ الدلالة (المعاني، الأوامر، العقائد). ودوام التواتر وضمان عدم التحريف، ومثل ذلك من الأهمية أن الثبوت والدوام يشمل الوسائل الممكنة للحفظ، ومنها التدوين، استنباطا من الدلالة اللفظين وهي صيغة اسم الفاعل ولام التوكيد، ودلالة عقلية منضبطة وهي قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، باستقراء فعلي لما فعله جمع الصحابة، وفي هذا إشارة لما شرح الله له صدر أبي بكر رضي الله عنه بعد تفكيره في المسألة مع حرصه على أن لا يخالف أو يبتدع!
  - لكن هذه الحفظية تطلبت فعلًا بشريًا ظاهريًا عبر الزمان، لأن الله سبحانه يجري سننه بأفعال عباده، ومنه كان فعل الصحابة جزءًا من مقتضى هذا التعهد الإلهي، لا تبرعًا بشريًا ولا مصلحة عقلية مرسلة، تماما مثل فعل الرسول ﷺ في كتابته في الصحف والرقاع.
  - في أصول الفقه، من قواعد الاستنباط أن: "ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب"، وهي قاعدة مستمدة من مفهوم الأمر في الكتاب والسنة. وبما أن حفظ القرآن واجب شرعي تعبد الله به الأمة جمعاء، وكان خطر ضياع القرآن قائمًا بموت الحفاظ، فإن حفظه لا يتم إلا بجمعه كتابة، وبالتالي: جمع القرآن واجب شرعي لتوقف حفظه عليه، أي إن الصحابة لم يتحركوا بدافع مصلحة عقلية مجردة، بل بدافع تنفيذ مقتضى النص، من خلال الوسيلة الوحيدة المؤدية إلى

حفظه فعلاً. أي إن جمع القرآن كان نابعا من دلالة نص قطعي يتمثل في التعهد بحفظ القرآن، مدعوما بأدلة أخرى كأمر النبي ﷺ بكتابة الوحي، مبنيا على قاعدة أصــولية معتبرة (الوســائل لها حكم المقاصد، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ولا ضرر ولا ضرار).

- ثالثًا: ورد في صحيح البخاري أن أبا بكر تردد ثم اقتنع **بعدما ألحّ عليه عمر بقوله: "كيف نفعل شيئًا لم يفعله رسول الله؟" فقال عمر: "هو – والله – خير"**. فاستقر رأيهم **لما كان أصل الجمع قائمًا في عهد النبي ﷺ حيث كان القرآن يكتب متفرقًا.** ومن المعلوم أن غياب الفعل في عهد النبي ﷺ لا يدل على التحريم أو البدعية، إذا كان هناك ما يدل عليه من الشــرع، والعبرة ليســت بكون الفعل جديدا، بل إن خلوّه من المانع الشــرعي وقيامه على أصــل شــرعي يجعله مقبولا كما ســنثبت بعد قليل، وأما البدعة فتعريفها: كل فعل يخالف الشــرع، أي يخالف الحكم الشــرعي حين وردت طريقة أو كيفية لأداء ذلك الحكم الشــرعي، فيقوم بطريقة أو كيفية مخالفة لها، وهذا لا يرد في هذه المســألة لا من قريب ولا من بعيد، إذ إن الرسول ﷺ كان يكتب ما ينزل عليه الوحي به مباشرة، ويضع الآية الجديدة في موضعها من سورة كذا بعد آية كذا، وهذا أصلٌ فعله النبي ﷺ يُبنى عليه الجمع.
- رابعاً: قال ﷺ: «**لا ضــرر ولا ضــرار**» (رواه الحاكم). وهذا أصــل شــرعي صــريح يدل على وجوب إزالة الضــرر. فخوف الصــحابة من ضــياع القرآن بموت الحفّاظ يُعدّ **ضــرراً متيقناً** يجب دفعه. فجمع القرآن كان **امتثالاً لأمر الشارع بإزالة الضرر**، وليس تأسيساً على رأي المصلحة العقلي المجرد.
- الســنة العملية في عهد النبي ﷺ: وجود الكتابة والتدوين بأمره: الدليل: قال زيد بن ثابت رضــي الله عنه: "كنا عند رسول الله ﷺ نؤلف القرآن من الرقاع" (رواه الحاكم وصححه الذهبي)،

الاســتدلال: أمر النبي ﷺ بكتابة القرآن وجمعه بصــورة متفرقة زمن حياته. وكان لزيد بن ثابت ومجموعة من الصحابة وظيفة ثابتة بصفة كتبة الوحي، وهم يدوّنون الآيات فور نزولها، بأمر مباشر من النبي ﷺ، ويأمرهم بترتيبها، وهذا الترتيب يجمع آيات نزلت لاحقا إلى مواضعها في سورها بعد آيات نزلت سابقا، حتى تكتمل السورة، فهو صورة من صور جمع القرآن الكريم تحفظه، وما فعله أبو بكر رضي الله عنه يعد امتدادا لنفس هذا الفعل.

- **عرض جبريل للقرآن على النبي ﷺ آخر رمضان**: دليل شرعي على ترتيب وتوثيق وجمع،

الدليل: قال ﷺ في حديث ابن عباس: "كان جبريل يلقاني كل سنة، فيدارسني القرآن، فلقيته في العام الذي قُبض فيه مرتين." (رواه البخاري)،

الاســتدلال: مراجعة القرآن من جبريل مع النبي ﷺ في العام الأخير مرتين تؤكد اكتمال جمع القرآن وترتيبه، وأن هناك صــورة ثابتة للقرآن منجزة قبل وفاته ﷺ وما بقي إلا تجميع الصــحف التي انبثت فيها، ومراجعة جبريل عليه السلام تدل على الحرص على أن لا يضيع شيء من القرآن، وأن توضع كل آية في موضعها من السورة التي تنتمي إليها، وهذا يشبه جدا ما فعله أبو بكر وعمر وعثمان.

فالصحابة كانوا يعلمون أن هناك نسخة خُتم بها التنزيل، محفوظة في العرضة الأخيرة، قال ابن حجر في "فتح الباري" (٩/٤٥): "**العرضة الأخيرة هي التي استقر عليها المصحف الإمام، وأُهمل ما سواها من القراءات المخالفة لها، ولهذا اعتمد عليها زيد بن ثابت في الجمع**". فالخلاصة إذن أن عملهم تثبيت للوحي لا اجتهادٌ في مصلحة عقلية، وجمع للصحف على صورة العرضة الأخيرة.

فالجمع المكتوب كان مشروعاً في زمنه، أما جمعه في مصحف واحد فهو انتقال من حالة جواز إلى لزوم الحفظ والصيانة، وليس إنشاءً لِما لم يُشرع.

الخلاصة: جمع القرآن **ليس تأسيسًا بتشريع جديد ولا من المصالح المرسلة، بل هو استمرار لما فعله النبي ﷺ، في ضوء نصوص عامة تحفظ الدين، ورفع للضرر بناء على قاعدة لا ضرر ولا ضرار التي تستند إلى دليل تفصيلي.**

2. **تحليف القاتل مع أولياء الدم عند التهمة:** لم يرد به نص مباشر، لكن علماء المالكية رأوا أن قاعدة "الدماء لا تذهب هدراً" تُوجب تحليف القاتل إن أنكر، **تحقيقًا لحقن الدماء وصيانة النفوس**، كما دل على ذلك المعنى قول النبي ﷺ:" ادرؤوا الحدود بالشبهات."

الو اقعة:

تحليف القاتل عند التهمة، أي إذا وُجد قتيل ولم تُقم بيّنة قطعية على الجاني، وادّعى أولياء الدم على شخص بالقتل، لكنه أنكر، فهل يُحلَّف المتهم؟

بعض علماء المالكية **أجازوا تحليف المتهم** في هذه الحالة، مع أن الأصل أن "البينة على من ادعى واليمين على من أنكر".

الاستدلال المزعوم (عند من يعتبرها مصلحة مرسلة):

- هذه المسألة عند بعض الفقهاء تُعد تطبيقًا للمصلحة المرسلة، وذلك من باب:
  - **تحقيق العدالة**، ومنع ضياع الدماء.
  - **درء الفساد** المترتب على تفشي القتل دون عقوبة.
  - **صيانة النفوس** وحقن الدماء.
- وقد استدلوا بقاعدة: **"الدماء لا تذهب هدراً"**، وحديث: "**ادرؤوا الحدود بالشبهات**"، واعتبروها **مصلحة عقلية** راجحة لم تثبت بدليل جزئي، فهي من **المصالح المرسلة**.

الرد والتحقيق (عند الإمام النبهاني):

"ومما استدلوا به أيضًا تحليف القاتل عند التهمة، فإنهم لما رأوا أن الدماء لا يصح أن تذهب هدرًا، حكموا بتحليفه. وهذه الواقعة أيضًا مردودة، فإن القاتل لا يصح تحليفه لأن الدية يجب أن تكون عن اعتراف أو بيّنة، كما ثبت من حديث القسامة وغيره، ولم يصح عن الرسول ﷺ أنه أمر بتحليف القاتل عند التهمة، فلا دليل فيها، ولا تصلح أن تكون أصلًا للقياس، ولا هي من المصلحة المعتبرة شرعًا

حتى يقال إنها من المصالح المرسلة، **بل هي مخالفة لما ثبت في السنة**" [الشخصية الإسلامية، ج3، ص168–169].

3. **عدم قتل الجماعة بالواحد في بعض الأحوال:** قُيِّد هذا الحكم بمراعاة قصد الردع العام، **وسد الذريعة أمام التواطؤ في القتل**، استنادًا إلى قواعد القصاص والعدل الواردة في القرآن.

الواقعة: أمر عمر بن الخطاب رضي الله عنه بقتل جماعة قتلوا رجلًا واحدًا.

الاستدلال المزعوم: هذه مصلحة مرسلة تخرج عن النص لأن النص يدل على قتل القاتل فقط.

الرد والتحقيق:

- هذه المسألة **مبنية على القياس على السرقة الجماعية**.
- قال النبهاني: إن عمر **قاسها على قتل السارقين المتعددين إذا اشتركوا في السرقة فيُقطعون جميعًا**، كما في الآية: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ [المائدة: 38].
- القياس هنا يتم على أساس أن الجريمة وقعت بالتعاون والاشتراك، تمامًا كما يُعاقب المتعاونون في جرم السرقة رغم أن يدًا واحدة قد تكون نفذت الفعل.

الخلاصة: هذا **ليس من المصالح المرسلة**، بل هو **قياس جزئي على فعل له نص**.

4. **إراقة اللبن المغشوش**

الواقعة: أمر عمر رضي الله عنه بإراقة اللبن الذي خلطه صاحبه بالماء غشًا.

الاستدلال المزعوم: هذه مصلحة غير منصوص عليها، وهي عقوبة إتلاف المال.

الرد والتحقيق:

- هذا الحكم من **باب التعزير**، والتعزير في الإسلام **مفوض للإمام في كل ما ليس فيه حد مقدر**.
- والتعزير يشمل **أنواعًا متعددة من العقوبات**، منها: التوبيخ، والحبس، والإتلاف، والجلد... حسبما يراه الإمام زاجرًا ومناسبًا للمخالفة.
  - الإمام مالك: "كل من أدخل ضررًا على المسلمين فيجب على الإمام تعزيره بما يراه مناسبًا".

الخلاصة: إراقة اللبن **عقوبة تعزيرية من صلاحيات الإمام**، لا تستند إلى "مصلحة مرسلة" بمعناها الأصولي.

5. **الجلد في شرب الخمر فوق الأربعين:**

الواقعة: جَلَدَ عليٌّ بن أبي طالب وأصحابٌ آخرون في شرب الخمر ثمانين جلدة.

الاستدلال المزعوم: زادوا على الحد الوارد عن النبي (أربعين)، فدلّ على "تشريع بالمصلحة".

الرد والتحقيق:

- روى مسلم عن علي بن أبي طالب أنه قال: "جلد النبي ﷺ في الخمر أربعين، وأبو بكر أربعين، وعمر ثمانين، **وكلٌّ سنةٌ، وهذا أحبُّ إليّ."**

- وفي رواية: "إنما جلد رسول الله ﷺ أربعين، وأبو بكر أربعين، وعمر ثمانين، وكلٌّ سنة، وهذا أحب إليّ".
- هذا يدل على أن **الزيادة ليست تشريعًا جديدًا بالمصلحة المرسلة، و إنما تعزير مشروع ضمن الحد الأعلى**.
- فرّق العلماء بين **الحد المقدّر الثابت** وبين **ما يُترك لتقدير الإمام في حالات متكررة**، والخمر حين انتشر شربها عاقب عمر بثمانين **تعزيرًا شديدًا**.

الخلاصة: الزيادة من باب التعزير المشروع ضمن النصوص، وليس من باب تشريع جديد بالمصلحة.

ملاحظة: اختلف الأصـوليون في اعتبار عقوبة شـرب الخمر حدا أم تعزيرا، على رأيين، ودليل من جعله تعزيرا حديث: " من شـرب الخمر فاجلدوه، فإن عاد فاجلدوه، فإن عاد فاجلدوه، ثم اقتلوه" (رواه أحمد وأبو داود). فقالوا: لو كان حدًّا، ما تعدّى الثلاث، فكان **تعزيرًا يغلّظ** بحسب التكرار، هذا من جهة، ومن جهة ثانية اعتمدوه تعزيرا من خلال دراسـة طبيعة النص المصـرح بثبوت العقوبة حدا، ومن جهة ثالثة: فقد قاس عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب شرب الخمر على القذف، لانضمام شرب الخمر إلى الهذيان والافتراء، فحدوه حد القذف (أخرجه البيهقي وغيره) فالزيادة إذن ناتجة عن القذف الذي زاد على مجرد شرب الخمر.

في كل هذه الأمثلة، حتى عند من اجتهد فيها باسـتعمال المصـالح المرسـلة نلاحظ أنه لم تُنشـأ الأحكام من تصورات عقلية مجردة، بل من **اجتهادات تُسقط الكليات الشرعية على الجزئيات الحادثة**، فالمرجعية دائمًا هي **الوحي**، والمصلحة لا تُستقل بالتشريع، بل تُستخرج من **مقاصد الشريعة ودلالاتها المستنبطة، وإن كان الخطأ الأساس هو اعتبار هذه القضايا مرسلة عن الدليل وقد ثبت أنها ليست كذلك.**

النتيجة: لا عقل مشرّع، بل عقل خادم للوحي:

إن إغفال الكليات والمقاصـد في الاجتهاد قد يُفضـي إلى أحكام ناقصـة. لكن ضـمّ الجزئيات إلى كلياتها، وملاحظة ما قررته الأدلة الإجمالية من قواعد عامة – كالعدل، ورفع الحرج، وحفظ الضـرورات – **يُنتج حكمًا أكثر دقة، و أكثر تحقيقًا لمراد الشارع**.

وهذا هو **منهج أئمة الاجتهاد:** لم يفصلوا المصلحة عن النص، ولم يستندوا إلى العقل كمصدر تشـريعي، بل **اعتبروا العقل أداة لفهم الوحي واسـتثمار دلالاته.** فإنها محاولات لم يكن هدفها تأسـيس "ما يُراه العقل مصلحة"، بل استجلاء لما "أراده الشرع ابتداءً".

ومن الجدير بالملاحظة أن إسقاط الأحكام الكلية على أجزائها وأن دراسة المعاني التي تدل عليها النصوص، وأن الاستقراء وهذه المنهجيات التي تجلى بعضها في المذهب المالكي حين استعمل المصالح المرسلة هي منهجيات مقبولة، وإن كانت بعض تفريعاتها غير صـحيحة، للأمور التي طرحناها في الفصـل السـابق، ولتوضـيح ذلك نقول:

منهجية الاجتهاد الشرعي:

يمكننا صياغة **منهجية الاجتهاد الشرعي** التي يتبعها المجتهد في استنباط الأحكام الشرعية على النحو التالي مركزًا على الأدوات المنهجية التي يستخدمها المجتهد لاستنباط الأحكام الشرعية، والتي تتجاوز الاقتصار على وجود نص تفصيلي مباشر، إلى آليات دقيقة مستندة إلى دلالات النصوص، والقواعد الكلية، والعلل، والمقاصد.

مقدمة: في معنى الاجتهاد ووظيفته

الاجتهاد هو بذل الوسع في استنباط الحكم الشرعي من أدلته التفصيلية، بغلبة الظن، ضمن شروط منهجية ضابطة. وهو الوسيلة التي تضمن تفعيل النصوص الشرعية على مستجدات الحياة، ضمن قواعد استقرائية، ولغوية، وعقلية وشرعية منضبطة.

1. **الأدوات اللغوية: دلالات الألفاظ** [27] **على المعاني ودور اللغة في استنباط الأحكام**

أ. أنواع الدلالة:

- **دلالة المطابقة:** اللفظ يدل على تمام معناه (كالإنسان = حيوان ناطق).
- **دلالة التضمن:** يدل اللفظ على جزء المعنى (كالإنسان = حيوان فقط).
- **دلالة الالتزام:** يدل اللفظ على لازم المعنى (كالأسد = الشجاعة).

"وجوه دلالة الأدلة: دلالة بالمنظوم، ودلالة بالمفهوم، ودلالة بالضرورة والاقتضاء، ودلالة بالمعنى المعقول (ومنه ينشأ القياس)"[28].

ب. مفاهيم أساسية في أصول الفقه:

- **العام والخاص، المطلق والمقيد، المجمل والمبيَّن، الظاهر والنص، المفهوم والمنطوق، الأمر والنهي**.

ج. استثمار الدلالة: تستثمر الألفاظ عبر أربع طرق: من جهة الصيغة (الأمر والنهي، العموم والخصوص، الظاهر والمؤول، والنص)، ومن جهة الفحوى والمفهوم (دليل الخطاب، وكتاب المفهوم)، ومن جهة الاقتضاء، ومن جهة المعقول، وهو ما يربط الدلالة بالقياس والمقاصد.

---

[27] تنحصر دلالات الألفاظ على المعاني في ثلاثة أنواع: دلالة المطابقة، ودلالة التضمن، ودلالة الالتزام، ودلالة المطابقة ودلالة التضمن تتعلقان بالصيغ والصور التركيبية للجمل، أما دلالة الالتزام فتتعلق بالخطاب وإشارته واشتماله على العلل، وبفحوى الخطاب أو لحن الخطاب وهو مفهوم الموافقة، أو دليل الخطاب وهو مفهوم المخالفة، ودلالة الالتزام على خمسة أضرب: أولها دلالة الاقتضاء، وثانيها: إشارة اللفظ، وثالثها: التنبيه والإيماء، ورابعها فهم غير المنطوق من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده، وخامسها: المفهوم ويسمى دليل الخطاب، **فدلالة المطابقة**: وهي دلالة اللفظ على تمام المعنى الموضوع له اللفظ كدلالة الإنسان على معناه وهو الحيوان الناطق، **ودلالة التضمن**: وهي دلالة اللفظ على بعض المعنى الموضوع له اللفظ كدلالة الإنسان على الحيوان أو الناطق، **ودلالة الالتزام**: هي دلالة اللفظ على لازم المعنى الموضوع له اللفظ. راجع: (الاستدلال بالظني في العقيدة للأستاذ فتحي سليم، فصل: الدلالات وأنواعها).

[28] المستصفى من علم الأصول للإمام الغزالي ج1 ص 39.

مثال تطبيقي:

لفظ "البيع" في الشريعة يشمل سائر صور المبادلة، سواء كانت بيع تقليدي، أو بيع إلكتروني، أو مقايضة، ما دام العنصر العقدي (تمليك مقابل عوض) موجودًا.

2. **القواعد الكلية والتعريفات الشرعية**

أ. تعريفها:

القواعد الكلية (مثل: الضرر يزال، اليقين لا يزول بالشك) ليست أدلة بذاتها، بل أحكام شرعية كلية مستنبطة من الأدلة التفصيلية، يُفَرع عليها ما يشبه القياس.

ب. الوظيفة الاجتهادية:

- تُستخدم لضبط الأحكام عند فقد النصوص، أو لتقنين تطبيقات فرعية.
- تُستعمل في الفقه العام كأداة تفسيرية وتنظيمية.

ج. مثال تطبيقي:

القاعدة "الوسيلة إلى الحرام حرام" تُفَرّع عليها أحكام منع بيع العنب لمن يعصره خمراً، أو حجب المواقع الإباحية رغم غياب نص مباشر.

3. **القياس والعلة: التوسيع المنضبط للأحكام**

أ. أركان القياس:

- **الأصل:** له حكم منصوص.
- **الفرع:** لم يُنَص عليه.
- **العلة:** وصف جامع بين الأصل والفرع.
- **الحكم في الأصل.**

ب. شروط العلة:

- للعلة ثمانية شروط:
  - **أن تكون باعثًا حقيقيًا للحكم**
    - لا مجرد وصف طردي أو علامة، بل تدل على سبب التشريع، أي أنها الدافع الذي من أجله شُرِع الحكم.
  - **أن تكون وصفًا ظاهرًا منضبطًا مناسبًا**
    - ظاهرًا: أي لا خفيًّا.
    - منضبطًا: يمكن تحديده وضبطه.
    - مناسبًا: أي يفهم منه وجه تعليل الحكم، لا وصفًا عرضيًا لا يُفهم منه العلية.
  - **أن تكون مؤثرة في الحكم**

- يغلب على ظن المجتهد أن الحكم شُرع لأجل هذا الوصف وحده، لا لغيره.
- مثال صحيح: ﴿كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ﴾.
- مثال خاطئ: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾ (ليس فيه تأثير واضح).

  - **أن لا يعارضها نص أو إجماع**
    - فلو خالفت نصًا شرعيًا أو إجماعًا صريحًا بطلت كعلة.
  - **أن تكون مطردة**
    - أي كلما وجدت العلة، وُجد الحكم؛ وكلما انتفت، انتفى.
  - **أن تكون متعدية لا قاصرة**
    - لا يصح أن تكون العلة محصورة في محل واحد.
    - يجب أن تتعدى إلى غيرها حتى يصح القياس عليها.
  - **أن يثبتها دليل شرعي**
    - لا تُثبت العلة بالعقل أو المصلحة فقط، بل يجب أن تستند إلى كتاب أو سنة أو إجماع الصحابة.
  - **أن لا تكون حكمًا شرعيًا آخر**
    - لا يُعلل حكم شرعي بحكم شرعي مثله؛ لأن ذلك إما يفضي إلى الدور أو إلى وصف غير صالح للباعثية، مثل القول: قطع اليد علته قطع اليد.

ج. ضوابط صارمة:

- رفض "العلة الموهومة" أو "الحكمة التي قد تتخلف" كمقصد، كما هو الحال في رفض المصالح المرسلة كمصدر شرعي مستقل.

د. مثال تطبيقي:

تحريم الإجارة عند أذان الجمعة قياساً على تحريم البيع، لعلة "الإلهاء عن الصلاة".

4. **المحددات الشرعية التي تصف الكليات التي تنطبق على أجزائها:**

في عملية الاجتهاد، يقوم المجتهد بدراسة الواقع لفهمه فهما دقيقا، وهذا مبحث عقلي صرف، ثم يقوم بدراسة المحددات الشرعية التي تصف الكليات التي يمكن لهذا الواقع أن ينضوي تحتها، لاستحضار الضوابط التي قد يدخل الواقع تحتها، مثل ما هي المحددات والضوابط التي تحدد مفهوم الخمر المسكر، وتميزه عن المفتر أو عن الخل، أو عن المخدر المستعمل في الطب؟ ومن ثم يتم تنزيل حكم الخمر على الواقع الذي احتوى تلك المحددات، فيقال مثلا: الويسكي خمر فهو حرام، قليله وكثيره.

5. **الاستقراء والقياس الكلي**

الاستقراء هو ملاحظة الأحكام الجزئية لاستنتاج قاعدة كلية، ويُستخدم في استنباط المقاصد.

أ. ضوابط الاستقراء:

- يجب أن يكون استقراءً تامًا أو غالبًا (لا ناقصًا)، وإلا أدى إلى ضلال في الاستنتاج.

ب. خطر التوسع:

- رفض "الاستقراء الناقص" في اعتبار المصالح دليلاً مستقلاً، مثلما ينتقد النبهاني مقولة أن حفظ العقل والمصلحة سبب الحكم، وليس حكمًا ناتجًا.

6. **المقاصد الشرعية ودورها التقييدي لا التأسيسي**

أ. الفرق بين العلة والمقصد:

- العلة: وصف محدد يمكن القياس عليه.
- المقصد: حكمة كلية، لا تُستنبط بها الأحكام، وإنما يُراجع بها اتساق الحكم مع الكلية.

ب. مثال: لا تُشرع قاعدة جديدة لمجرد أنها تحقق "المصلحة"، بل يجب وجود دليل شرعي معتبر يؤسسها.

7. **مراتب الأدلة وتسلسلها**

أ. الترتيب:

- **القرآن> السنة > الإجماع > القياس الصحيح.**
- يُحتكم إلى قواعد مثل النسخ، والتخصيص، والمطلق والمقيد، عند التعارض الظاهري.

ب. التعامل مع الظني والقطعي:

- الظن المعتبر (الراجح) حجة في الأحكام العملية، خلافاً للاعتقاد.

8. **الضوابط المنهجية للاجتهاد**

أ. لا اجتهاد في القطعيات.

ب. استعمال قواعد مثل:

- **الاستصحاب:** بقاء الحكم ما لم يرد ناقض.
- **سد الذرائع:** منع الوسائل إلى المحرم.
- **الترجيح:** عند تعارض الأدلة، يُقدَّم الأقوى سندًا أو دلالة.

خاتمة: وحدة المنهج وتكامل الأدوات

منهجية الاجتهاد الشرعي ليست عملية انتقائية، بل منظومة مترابطة:

- اللغة والدلالة ← توليد المعنى
- القواعد الكلية ← تنظيم الفروع
- القياس ← التوسيع المنضبط

- المقاصد ⟵ تقويم الانسجام لا توليد الحكم
- التعادل والترجيح ⟵حل التعارض

كل هذه العناصر لا تعمل منفردة بل بتكامل، وفق نظام فكري دقيق يحفظ للشريعة سلطانها النصي والعقلي، ويمنع التمييع أو الجمود.

موقف العلماء من الاحتجاج بالمصالح المرسلة

انقسمت مواقف الفقهاء حيال المصالح المرسلة إلى ثلاثة اتجاهات رئيسية:

1. **المانعون مطلقًا:** وعلى رأسهم الشافعية وبعض الحنفية؛ منعوا اعتبار أي مصلحة لا يشهد لها نص مخصوص. حجتهم أن فتح هذا الباب قد يؤدي للتشريع بالهوى واحتمال معارضة النصوص. قال الإمام الشافعي في رسالته المشهورة:" من استحسن فقد شرّع – "وفي رواية:" الاستحسان تلذذ، ومن أحل لنفسه أن يستحسن فقد جعل نفسه شريكًا لله في وضع الأحكام ."ففكرة الشافعي واضحة: لا مجال للرأي المجرد أو العقل مهما رأى شيئًا حسنًا أن يشرّع حكمًا ما لم يستند إلى دليل شرعي. وهذا الموقف متماسك مع مبدئه في **حصر مصادر التشريع في الكتاب والسنة والإجماع والقياس**.
2. **المُجيزون بضوابط:** ويمثّل هذا الاتجاه المالكية وجمهور الحنابلة وبعض الحنفية. أجازوا العمل بالمصلحة المرسلة لكن تحت شروط صارمة، منها أن تكون المصلحة **حقيقية لا وهمية، وعامة غير خاصة، ولا تعارض نصًا أو إجماعًا**. قال القرافي (وهو مالكي): "المناسب (أي المصلحة) ما تضمن تحصيل مصلحة أو درء مفسدة ."وبالتالي إن تحققت المصلحة بشروطها وكانت ملائمة لمقاصد الشرع قبلوها. ومع ذلك، ظل الخلاف قائمًا: هل يعدونها دليلًا مستقلًا أم أنها في الحقيقة راجعة إلى أدلة أخرى (كقاعدة الضرورة أو عموميات الكتاب والسنة)؟ **كثير من محققي المالكية يرون أنها راجعة إلى العمومات، أي ليست مصدرًا جديدًا للتشريع، بل تطبيقا لقاعدة شرعية عامة على و اقعة بلا نص جزئي. وهذا فهم دقيق يضيق نطاقها جدًا.** لذا قرر العلامة الشاطبي: "إنما يعتبر الاستصلاح (المصلحة المرسلة) إذا كان داخلًا في مقاصد الشارع".
3. **القبول العملي دون تأصيل نظري واضح:** وهذا يُنسب لبعض متقدمي الحنفية، حيث عملوا ببعض الاستحسانات والمصالح استثناءً دون وضع تأصيل نظري لها كأصل مستقل. يمكن إدراج تصرفات مثل ما رُوي عن أبي حنيفة في إفتائه بتحقيق المالكية عن التهم المخلة بالشرف (في قبول شهادة من لا يعرف عدالته بظاهر حاله) ونحوها، على أنها رعاية للمصلحة بلا دليل نصي مباشر.

الفرق بين "المناسب" الشرعي وادعاء "المصلحة العقلية" الحديثة

كتبت شيريل بيرنارد لمؤسسة راند التي تدعمها وزارة الخارجية الأمريكية في كتاب: الإسلام الديمقراطي المدني:(29) "هناك حلول أخرى أيضًا، كما تطبق الحداثة مبدأ **المصلحة**، أو الصالح العام، التي تعود إلى الفقهاء المسلمين الإصلاحيين في القرن الثالث عشر، كشيء كان يعتقد أنه يمكن أن **يتجاوز أو يلغي حتى القرآن نفسه**".

بعد هذا السرد لمفهوم المصلحة المرسلة في المنظور الأصولي الموروث، ننتقل إلى الجزء الثاني من هذا الفصل: **مقارنة المصلحة الشرعية المنضبطة بما يراه بعض المعاصرين مصلحةً بعقولهم المجردة**، وإيضاح أن هناك بونًا شاسعًا بينهما.

الوصف المناسب المؤثر شرعًا (المصلحة المعتبرة)

أثناء بحث بعض الأصوليين في **مسالك العلة في القياس**، ابتكروا مفهوم "المناسب" للإشارة إلى الوصف الذي يجعله الشارع علةً للحكم لأنه يحقق مصلحة مقصودة أو يدفع مفسدة. "نجد عند كثير من الأصوليين الذهاب إلى أن المناسبة بين الحكم والوصف علة، وهذا كان المدخل للقول بالمصالح المرسلة، وأبحاث المناسبة، والعلة ومسالكها، أو الدال عليها من أبحاث القياس. قال القرافي[30]: "الدال على العلة ثمانية: النص والإيماء **والمناسبة** والشبه والدوران والسبر والطرد وتنقيح المناط". وذكر الرازي في المحصول أنها عشرة بزيادة الإجماع والتقسيم. وكثيرون يجعلون المناسبة من الأمور الدالة على العلة. فما هي المناسبة؟ أو: ما هو المناسب؟"[31] قال الإمام ابن الحاجب:" المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلًا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودًا من حصول مصلحة أو دفع مفسدة ."فالشرط أن يكون الوصف **ظاهرًا منضبطًا** (ليس خفيًا متغيرًا) وأن يدرك العقلُ أن تعليق الحكم عليه يحقق مصلحة يقرّها الشرع أو مفسدة يكرهها الشرع.

---

(29) الإسلام الديمقراطي المدني، شيريل بيرنارد ص 8-9. النصوص المرتبطة بنفس الفكرة في الكتاب في مواضع أخرى من الكتاب ذاته، ترد إشارة لنفس المعنى تحت فقرات مثل: صفحة 12: تناولت قضية اختيار النصوص القرآنية على أنها تتسم بالغموض أو تخصصها للظروف التاريخية، مما يخلق فتورًا تجاه بعض الآيات - مثل ما تتم الإشارة إليه بأن بعض المحدثين بدأوا يُشكّكون في نسخ القرآن، ويدّعون بأنه قد يكون فيه ما ليس أصليًا حسب فهمهم التاريخي للعصور الأولى. صفحات 14–15 (ضمن الملحق الأول "حروب الحديث")، حيث يناقش الكتاب كيف حاول تيار الحداثة إزالة أيديولوجيات نصية، واعتبار السنة مجرد مادة قابلة للنقد والانتهاك - مما يعكس نفس المبدأ القائل بأن "الصالح العام" قد يعلي على النص وحجية النقل الفقهي.

30 شرح تنقيح الفصول

31 المصالح المرسلة، د. محمود عبد الهادي فاعور.

قال الشوكاني[32]: "المناسبة هي عمدة كتاب القياس ومحل غموضه ووضوحه، ويسمى استخراجها تخريج المناط". ونسب الشوكاني إلى المحصول: "أن الناس ذكروا في تعريف المناسب شيئين: الأول: أنه المفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإبقاءً وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة وعن الإبقاء بدفع المضرة.. والثاني: أنه الملائم لأفعال العقلاء في العادات، فإنه يقال هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة في الجمع بينهما في سلك واحد متلائم"، وقد عرّفه البعض بأنه -المناسب- عبارة عما لو عرض على العقول تلقته بالقبول، قال أبو زيد الدبّوسي، وقاله الشاطبي. وذكر ابن قدامة المقدسي في روضة الناظر وجنة المناظر أن "المناسب هو الوصف الذي يكون في إثبات الحكم عقيبه مصلحة". وضرب علي الشاشي في أصول الشاشي، مثلاً فقال: "إذا رأينا شخصاً أعطى فقيراً درهماً غلب على الظن أن الإعطاء لدفع حاجة الفقير وتحصيل مصالح الثواب"، ويستنبط من هذا أن دفع الحاجة وتحصيل الثواب وصف مناسب فيكون علة للإعطاء، ويرى سيف الدين الآمدي أن الأصح في تعريف المناسب[33]: "هو عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع الحكم"، وهذا التعريف يختلف عن التعاريف السابقة بأنه لا يظهر للعقل دوراً في تقرير المناسبة، وبالتالي في تقرير العلة وبالتالي في التشريع بالعقل.[34]

قسّم الأصوليون المناسبات في القياس إلى مراتب، منها:

- **المناسب المؤثر:** وهو ما ثبت بالنص أو الإجماع اعتباره علةً لتحقيق تلك المصلحة. مثال: الغِنَى وصف مناسب أوجب الزكاة، (ذكره الشوكاني في إرشاد الفحول عن الرازي) لأن فيه مصلحة إغناء الفقير دون إجحاف بالغني. فهذا **مناسب باعتبار الشرع نصًا** (أخذ الزكاة من الأغنياء). (أي إنه ليس للعقل أن يقرر فيه أو أن يحكم، **وليس له إلا أن يفهم المناسبة من النص أو النصوص**، فهي مناسبة بين الحكم والوصف، وهي المناسبة التي جعلها بعض الأئمة من الدلائل على عِلّيّة ذلك الوصف لذلك الحكم. **<u>وهي من باب العلة الواردة دلالة</u>**، فالمناسبة بهذا المعنى لا بد أن يدل عليها الشرع، وأن يفهم الفقيه أو المجتهد تلك الدلالة فهماً من النص أو النصوص. وزيادة في التأكيد والتوضيح فإن هذا المعنى لا يتضمن أن يعين الفقيه أو المجتهد المناسبة بعقله، لأن هذا هوىً وتشريع بالعقل.[35] ، بل **<u>يؤخذ التعليل من لازم اللفظ أي بدلالة الالتزام</u>**، أي **<u>من مفهوم اللفظ وليس من منطوقه</u>**، قال العلامة عطاء أبو الرشتة: "معنى الوصف المفهم المناسب هو أن يكون هناك علاقة مؤثرة بين الوصف والحكم المرتب عليه، فمثلا لا يقضي القاضي وهو غضبان، الغضب وصف مفهم مناسب للنهي عن القضاء، القاتل لا يرث، قتل الأب من الابن يناسب عدم توريث الابن من أبيه الذي

---

[32] إرشاد الفحول، ص 214- 215

[33] إرشاد الفحول، ص 214- 215

[34] المصالح المرسلة، د. محمود عبد الهادي فاعور.

[35] المصالح المرسلة، د. محمود عبد الهادي فاعور.

قتله، وهكذا فكل هذا وصف مفهم مناسب لكن لا يقضي القاضي الأسود فإن السواد لا علاقة له بالنهي عن القضاء فلون السواد لا يعتبر وصفا مفهما مناسبا للنهي عن القضاء، وكذلك الطويل لا يرث فإن الطول لا علاقة له بالإرث فهو غير مفهم ولا مناسب للنهي عن الإرث، لأن الوارث طويل أو قصير فيكون هذا الوصف (الطول) ليس مفهما ولا مناسبا للحكم وهكذا، وعليه فإن الوصف المفهم المناسب هو الذي له علاقة مؤثرة في الحكم المترتب عليه **وهو في هذه الحالة يصلح للتعليل دلالة** كالغضب في القضاء والقتل في الإرث أما الوصف غير المفهم وغير المناسب فلا يصلح للتعليل مثل اللون في القضاء والطول في الإرث وهكذا.[36] وهذا الوصف المناسب المؤثر هنا أخذ من الأدلة الشرعية، كقوله ﷺ: «**الْقَاتِلُ لاَ يَرِثُ**»[37] فإن هـ أخرج القاتل من أصحاب المواريث لأنه قاتل -وصف مفهم. «**فِيْ الْغَنَمِ السّائِمَةِ زَكَاةٌ**»[38] رتب الزكاة في التي لا تعلف من مالكها بل ترعى في المراعي "السائمة" -وصف مفهم-.

- **المناسب الملائم:** ما لا نص على علّيته الخاصة لكن **عمومات الشرع تشهد لمناسبته**، مثل تعليل تحريم الخمر بالإسكار؛ (ذكره الشوكاني في إرشاد الفحول عن الرازي)، فالسُّكر مفسدة عظمى تشهد النصوص بمنع جنسها، فكان وصفًا ملائمًا. (مع ملاحظة أن تحريم الخمرة غير معلل بالإسكار، وإلا لما حرم قليله الذي لا يفضي للإسكار حيث تدور العلة مع المعلول وجودا وعدما).
- **المناسب المرسل:** ما لا يشهد له نص معين ولا أصل كلي قطعي، لكن لم يظهر إلغاؤه أيضًا. وهو عين المصلحة المرسلة التي نحن بصددها.
- **المناسب الملغى:** ما ظهر من نص معين إلغاؤه وعدم اعتباره رغم تحققه مصلحةً في نظرنا. مثل تعليل بعضهم منع المرأة من الإمامة العظمى بنقص عقلها؛ فهذا مصلحة متوهمة ألغتها النصوص بتولي المرأة مناصب هامة في الإسلام (كقيادة الجيوش أحيانًا كأم المؤمنين عائشة في الجمل مثلاً وإن كنا لا نقرُّ الخروج، أو توليتها الحسبة والقضاء، كما ولى عمر بن الخطاب الشفاء محتسبة (أي قاضية) على السوق، لكن المقصود أن الشرع لم يحرم ذلك النمط بسبب "نقص عقل").

"وقد قالوا إن المناسب هو المصلحة. فقالوا: المصلحة المرسلة. وهذا من قبيل اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم. إذ مهما كان الوصف الذي جاء لأجله الحكم فإن هذا الوصف مصلحة. **والعقل لا يرى مناسباً إلا ما يراه مصلحة**. فكل العلل يجمعها وصف المصلحة. ثم إن المصلحة موجودة في كل حكم طلبه الشارع، والمفسدة موجودة في كل حكم نهى عنه الشارع، ودرء المفسدة مصلحة، **فتكون المصلحة هي الوصف**

[36] تيسير الوصول إلى الأصول، عطاء أبو الرشتة، ص 107.

(37) الترمذي: 2135، وقال: لا يصح، أحمد: 49/1.

[38] أبو داود: 96/2، البيهقي: 99/4.

__المناسب في أي حكم__، سواء أكان طلب فعل أم طلب ترك"[39]. مع ملاحظة أننا استنبطنا قبل قليل تشريعات كثيرة لا يوجد بينها وبين المصلحة أي مناسبة، وقلنا أن التشريع الرباني اشتمل على تنظيم جلب المصالح ودفع المفاسد، وتعدى ذلك في أنواع من التشريع أخرى، أي لم يقتصر عليه.

الشاهد هنا: **الوصف المناسب المعتبر في الشرع هو في حقيقته "مصلحة شرعية" دل الدليل على اعتبارها** وإن أدركها العقل كذلك بفطرته السليمة. أما **المصلحة العقلية الحديثة** التي يروج لها البعض، فغالبها لا يتقيد بهذه الضوابط، بل هي **مصلحة بمعيار الفكر البشري المتأثر بثقافته وهواه، وقد تكون متوهمة أو جزئية أو مخالفة لمصالح الشرع الحقيقية.**

"المصلحة" عند الاتجاهات العقلانية الحديثة

في العصر الحديث، تبنى بعض المفكرين المسلمين – تحت تأثير الحداثة الغربية – طرحًا مفاده أن الشريعة إنما جاءت لتحقيق مصالح الناس، فما رآه العقل مصلحةً فهو شرع الله حتماً، واشتهر قولهم: "حيثما تكون المصلحة فثمَّ شرع الله". للوهلة الأولى قد يظن السامع أن هذا الكلام جميل، وقد يحتج القائلون به بإلزام المنكر من خلال السؤال عن مفهوم المخالفة في القول له، فيسألون: إذا لم يكن هذا القول صحيحا، فإن ضده أن يُقال: بل جاءت بعض الشرائع درءا للمصالح؟ وتحصيلا للمفاسد؟ وهو استشهاد سقيم، لكن ليس الأمر كذلك، بل التدقيق يكشف انحرافًا خطيرا جدا في الفهم والتطبيق لدى هؤلاء عن منهج علماء الأمة، بل يجد القول هذا معارضا صراحة للقرآن الكريم!

لقد **قرر علماء الإسلام الذين يعتبرون قاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد قاعدة مهمة:** "إن الشريعة مبنية على جلب المصالح ودرء المفاسد– ". والمقاصد الكلية الخمس (حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال) دليل واضح على رعاية الشرع لمصالح العباد الضرورية. غير أن الفرق كبير بين قولنا إن الشريعة تُحقق المصلحة، وبين اتخاذ المصلحة نفسها **__التي يقررها العقل ابتداء من غير استنباط من نصوص الشرع التفصيلية__** **__أو الكلية__** مصدرًا للتشريع!

إن **اتجاهات العقلانيين الجدد** –بدءًا من مدرسة محمد عبده والأفغاني وصولًا إلى بعض المعاصرين – وقعت في الخلط التالي:

- اعتبروا أن **كل حكم شرعي لا بد أن يُعلّل عقليًا بمصلحة ظاهرة**، فإن لم تظهر لهم قالوا بتعديله أو تعطيله.
- توسّعوا في مفهوم "المصلحة" ليشمل ما تراه العقول الحديثة نافعًا وفق معطيات الحضارة الغربية غالبًا، ولو خالف نصوصًا أو مصالح شرعية أعلى.

---

[39] المصالح المرسلة، د. محمود عبد الهادي فاعور.

- **أعطوا العقل سلطة ترجيح المصلحة الدنيوية على الدليل الشرعي** عند التعارض، بحجة أن مقصود الدين تحقيق السعادة في الحياة، متناسين أن السعادة الحقة فيما **يُرضي الله وإن خالف أهواء الناس**.

ولنضرب بعض الأمثلة الواقعية التي تجسد هذه الفروق:

1. في الشريعة: **حد السرقة** بقطع اليد مصلحة عظيمة للمجتمع لحفظ أموال الناس وردع اللصوص، ولو قاسها العقل المجرد ربما قال إنها مفسدة للسارق بقطع يده. لكن الله – الحكيم الخبير – علم أن **مصلحة الأمن العام أرجح، وأن هذا العقاب مع شدته أرحم بالمجتمع من تفشي السرقة.** بينما بعض العقليين رأوا الحد "قاسيًا ينافي حقوق الإنسان المعاصرة"! فناقضوا النص بدعوى المصلحة. وهنا نسألهم: أهذه مصلحة حقًا أم هوىً بشري وتأثر بمعايير ثقافة غربية معينة؟ إن الله تعالى صرّح عقب ذكر حد الزنا: ﴿ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله...﴾، لكي لا يأتي متفلسف ويقول "نترك الجلد رحمةً بهما"! فالرحمة الحقة في إقامة الحد ليطهرهما ويكف شرهما عن المجتمع.

2. مثال آخر: **تحريم الربا** بنص القرآن قطعًا للمفسدة الاقتصادية والاجتماعية المتمثلة في ظلم المحتاج واستغلال الفقراء وتركز الثروة. هذا حكم لا شك في حكمته لمن تبصر. جاء قوم من العقلانيين (منذ محمد عبده وتلميذه رشيد رضا) وقالوا: البنوك أصبحت عصب الاقتصاد، وفائدة الإقراض ضرورة للتنمية، فلا ضير في الربا "الخفيف" لتنشيط الاستثمار! وحللوا الربا باسم المصلحة. فكانت النتيجة ما نراه اليوم من تسلط البنوك وأزمة الديون وظلم النظام الربوي حتى للدول بأكملها. **لقد استحسنوا بعقولهم القاصرة ما حرمه الله فوقعوا في فساد أعظم**؛ وهكذا يفعل الله بمن عصاه واتبع هواه. وقد تصدى العلامة الشيخ أحمد شاكر لتلك الفتوى قائلاً بتحذير شديد: "فليحذر المؤمن الناصح لنفسه من الاغترار بفتوى محمد عبده بتحليل الربا وتسميته بالفائدة." فهذا تحذير من عالم ثقة أدرك خطورة تلاعب بعض المفتين بالمصطلحات لهدم قطعيات الدين.

3. ومن شعاراتهم: "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان، والمكان" فرأينا من يقول: "أحكام المواريث يمكن تعديلها في عصرنا لتحقيق المساواة بين الجنسين"، ورأينا من يقترح: "الاقتصاد الحديث لا يصلح بدون فوائد بنكية، فيُكتفى بتحريم الربا الفاحش (أضعافًا مضاعفة) فقط"، بل وصل الأمر ببعضهم أن طالبوا بإلغاء الحدود الجنائية كالقصاص والحدود بدعوى أنها "لم تعد مناسبة" اليوم! وهم يستندون إلى هذا الشعار المطّاط لتبرير هذه التحريفات. **وهنا مكمن الخطر:**

أولًا: تحديد القاعدة وبيان منشئها:

القاعدة الشائعة "لا يُنكَر تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان" يُراد بها – كما يروج لها المعاصرون – أن الشريعة قابلة للتبدل والتطور حسب الواقع والظروف، أي إن الأحكام التي وردت في النصوص

الشــرعية قد يُســتغنى عنها أو تُعطّل بدعوى أنها لا تناســب العصــر. ويســتدلون لذلك بقاعدة: **"العادة محكّمة"**، ويجعلونها أصلًا يُقَدَّم على النصوص أحيانًا.

لكن أصـل هذه القاعدة في كتب الأصـول لم يكن يُراد به تغيير الأحكام الشـرعية الثابتة، بل كان مقصـــورًا على الأمور الاجتهادية الظنيـة المرتبطة بالعـادات، مثل **الأيمان، والأثمان، والدعاوى، والوصايا التي نص الشارع على اعتبار العادة فيها دون غيرها.**

ثانيًا: الرد الأصولي على القاعدة

أ. الحكم الشرعي لا يتغير لأنه متعلق بخطاب الشارع لا بالواقع

- الحكم الشــرعي متعلق بالفعل من حيث هو، وله علّة منضــبطة بنص، وليس الواقع هو الذي يُنشـئ الحكم.
- **نعم، تنوع الوقائع** يســتدعي **تنزيلًا جديدًا للحكم الثابت**، لا تغييره، كما في اختلاف أحوال الطلاق أو الصيام أو المعاملات، وهذا يسمى **تحقيق المناط**، لا تغيّر الحكم.

ب. الفرق بين تغير الفتوى وتغير الحكم

- الحكم الشرعي كلي ثابت، أما الفتوى فهي **تنزيل الحكم على نازلة معينة**.
- الذي يتغير في الفتوى هو واقع النازلة، لا نص الحكم، ولا منهج الاستنباط.
- إذا تغير فهم المجتهد، أو ظهرت له أدلة جديدة، فتغير اجتهاده **لا يعني تغير الحكم بســـبب الزمان أو المكان**، وإنما بسبب **ظهور الدليل أو ترجيح جديد**.

ثالثًا: إثبات أن الأحكام صالحة لكل زمان ومكان

- القرآن نزل بلغة **تحمل المعاني الكلية العامة**، وتصلح للاستنباط في كل عصر دون تبديل أو تحوير.
- الأحكام قابلة للتطبيق على النوازل الجديدة **بذات المنهج الأصـــولي الثابت**، وليس بإدخال عناصـــر غريبة كالبيئة أو العادة محل النص.

رابعًا: بيان خطورة القاعدة في هدم التشريع

- القول بأن الزمان والمكان يُغير الأحكام، يعني أن **الوحي كان خاصًا بزمن النبي** ﷺ، وأن التشريع اليوم يجب أن يعتمد على **العقل البشري**.
- هذا مدخل خطير يُحوّل **العقل إلى مشرّع**، وهو ما يناقض أصل الإسلام: **أن الحكم لله وحده**.
- بنـاء التشـــريع على المصـــلحـة المدعـاة، أو على واقع متغير، هو **إحلال للتشـــريعـات الغربيـة محل الشريعة**، كما في مواقفهم من الربا، وحد السرقة، والردة، والمرأة.

خامسًا: الخلاصة الأصولية والبلاغية

❖ الحكم الشرعي في الإسلام ثابت لأنه خطاب الله المتعلق بأفعال العباد، وما يتغير هو **الو اقع الذي يُنزّل عليه الحكم**.

❖ قاعدة "لا يُنكر تغيّر الأحكام..." حين تُفهم بمعناها المعاصر، تنسف **حاكمية الوحي، وتُحِلّ العقل مكان النص، والهوى مكان الاستنباط المنضبط**.

❖ **الشريعة صالحة لكل زمان ومكان** لا لأنها تتبدل، بل لأنها نزلت بأسلوب كلي يضبط الأحكام ويستوعب النوازل دون تفريط أو تبديل، وبهذا كانت معجزة التشريع.

4. **قاعدة "أينما تكون المصلحة فثم شرع الله":** ذكرناها آنفًا، ونكرر التفصيل: إذا كانت المصلحة المقصودة **شرعية معتبرة** فلا شك أن الشريعة تقرها وتأمر بها؛ فمثلًا تعلم العلوم النافعة وتنظيم شؤون الحياة وسد حاجات الناس كل ذلك مما يأمر به الشرع، فهو شرع الله حقًا. أما إن كانت "المصلحة" المقصودة **مجرد منفعة دنيوية عاجلة تخالف أمر الله**، فكيف يزعمون أنها شرعه؟! إن قال قائل: مصلحة الدولة اليوم عقد تحالفات مع دول كافرة ولو أدى ذلك لقتال مسلمين آخرين – مثلاً – لأن السياسة والمصالح تقتضي ذلك! فهذا باطل لأن الشرع نهى عن موالاة الكافرين وقتال المؤمنين مهما زُين الأمر. وقد رأينا في زماننا من أفتى بجواز التحالف مع قوات احتلال أجنبية ضد دولة مسلمة بدعوى "المصلحة الوطنية"! ولا شك أن هذا قول من لا يعرف ولاءً أو براءً شرعيًا.

الخلاصة: **المصلحة في الشرع تعني ما كان نفعًا حقيقيًا للعباد يقرّه الوحي في جملة أدلته أو مقاصده باعتبار المناسب المؤثر**، أما إطلاق العنان لما تراه عقول الناس مصلحة دون تقييد بالكتاب والسنة، فهو انحراف عقائدي ومنهجي يُخرج الدين من كونه وحيًا مقدسًا إلى تصورات بشرية نسبية. وهذا تمامًا ما حذّر منه النبي ﷺ بقوله: «إياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة» (حديث صحيح رواه أبو داود وغيره). **فما البدعة؟** أليس التشريع على وفق الآراء والأهواء اختراعًا في الدين؟ واتهاما للرسول ﷺ بأنه لم يبلغ الدين كاملا عن ربه؟ بلى والله. وكما أن في العقائد والعبادات بدعًا ضالة، فإن في مجال التشريع والقضاء بدعًا كذلك، ظهرت في عصرنا باسم "فقه الواقع" أو "فقه عصري" ونحوها، وهي في حقيقتها **تحكيم للأهواء البشرية تحت غطاء براق من الشعارات**.

ولنضرب مثالًا أخيرًا يوضح كيف تؤدي دعوى "المصلحة العقلية" إلى خلل كبير: **مبدأ التسامح مع المحرمات باسم الحقوق الشخصية**، تأثرًا بالفكر الغربي الليبرالي، بدأ بعض المثقفين يقولون: إذا كان شرب الخمر مثلًا يضر بصاحبه فقط فالمصلحة تقتضي عدم تجريمه قانونًا (وهذا واقع في الدول العلمانية). وبعضهم ذهب لما هو أشنع، فتكلموا بتسويغ الشذوذ الجنسي بزعم الحرية الفردية وأن "مصلحة" الشخص تقررها ميوله! هذا المنطق العقلي النفعي البحت يُستخدم فعلاً لتقنين الفواحش في الغرب، ويطالب به المنافقون والعلمانيون في بلاد المسلمين. ولا شك عند كل مسلم أن هذا **هوىً و انحر افاً تام عن هدي**

الشـريعة التي جاءت لصـون أخلاق المجتمع وحماية فطرته. فالحكم على شـيءٍ بأنه "مصـلحة" يجب ألا يُترك لعقل الإنسـان المثقل بالشـهوات والدعاية والإعلام والثقافة المادية، بل مردّه لميزان الشـرع. قال تعالى: ﴿ويحل لهم الطيبات ويحرّم عليهم الخبائث﴾ (الأعراف: 157). فما حرمه الله هو خبيث قطعيًا، ولو ظنه بعض الناس نافعًا أو لذيذًا. فالخمر والمخدرات والدعارة والقمار تدر أموالًا طائلة على أصحابها اليوم حتى صاروا يحتجون بأنها "نافعة" اقتصـاديا! لكنها تظل في ميزان الشـرع والمصـلحة الحقة **خبائث مهلكة للأفراد والمجتمعات** ولو بعد حين.

وختمًا لهذا الفصل، نقول: إن **المصلحة المعتبرة شرعًا لا تعارض نصًا، بل تكون حيث نصوص الشرع أو مقاصده العامة، المستنبطة من استقراء الشريعة بصورة صحيحة**، أما المصلحة بمفهومها النسبي عند البشر فهي التي تحتاج إلى ضابط الشرع لتُقبل أو تُرفض. وإذا تزاحمت مصالح أو تعارضت مع مفاسد فإنما **يُرجّح بينها على أسـاس الشـرع نفسـه**، لا على أهواء الناس. بذلك يزول الإشـكال: العقل ينظر ويوازن، لكن ضمن إطار الشريعة وبمرجعية نصوصها ومقاصدها الصحيحة. وهذا هو نهج فقهاء الإسلام. أما النهج الآخر الذي يجعل العقل حاكمًا على الشـريعة باسـم المصلحة، فهو مرفوض ومردود لأنه اسـتسـلام لجهالة البشـر وانحيازاتهم، وردّ لحكمة الله البالغة في تشريعه.

الفصل الثالث: تطور مفهوم المصلحة في الفقه وخطر استخدامه الحديث في فقه الأقليات والموازنات والو اقع

الملخص التنفيذي للفصل الثالث: المصلحة في التصور الإسلامي وضو ابط اعتبارها:

يُعالج هذا الفصل موضوعًا بالغ الأهمية في أصول الفقه الإسلامي، وهو مفهوم **المصلحة**، باعتبارها إحدى أدوات الاجتهاد، لكنها في الوقت ذاته من أكثر المفاهيم التي وقع بسببها الانحراف الفكري والفقهي عند بعض التيارات المعاصرة.

يبين الكتاب أولًا أن **المصلحة** في التصور الإسلامي ليست مرجعية مستقلة، وإنما هي *تابعة للنص الشرعي*، ومستنبطة من قواعده وأدلته، ولا يجوز الاستقلال بها عن الوحي، أو جعلها معيارًا يُحاكَم إليه النص.

ثم يوضح الفصل الفرق بين **المصلحة الشرعية المعتبرة**، والتي تُبنى على مقاصد الشريعة وضوابطها، وبين **المصلحة العقلية المطلقة** التي اتخذها بعض المفكرين المعاصرين ذريعة لتجاوز النصوص، أو تأويلها تأويلًا باطنيًا يخدم رؤيتهم الخاصة.

كما يناقش الكتاب **المفاهيم الأصولية الدقيقة للمصلحة**، ويبيّن شروط اعتبارها، مثل: ألا تخالف نصًا، وأن تكون حقيقية لا متوهمة، وأن تكون عامة لا خاصة، وأن لا تفتح بابًا للفساد أكبر من المصلحة المرجوة.

ويعرض الفصل **نماذج تاريخية لانحر افات** حصلت حين أُطلق مفهوم المصلحة بلا ضوابط، كما حصل عند الطوفي في ترجيحه للمصلحة على النص، وعند بعض فقهاء العصر الحديث ممن أباحوا الربا أو التحاكم إلى القوانين الوضعية بدعوى تحقيق المصالح.

في نهاية الفصل، يشدد الكتاب على أن **المصلحة الحقيقية** هي في تطبيق الشرع لا في تعطيله، وأن **شرع الله هو أعلم بمصالح عباده** من عقولهم القاصرة، وأن كل محاولة لجعل المصلحة حَكمًا على النص تؤول إلى علمنة الدين وتحريف الشريعة.

مادة الفصل الثالث:

شهد مفهوم "**المصلحة** "تطورًا في استعماله عبر المراحل التاريخية للفقه الإسلامي. ففي العصور المزدهرة للفقه، كان استخدام المصلحة مضبوطًا بأصول الشريعة ولم يثر إشكالًا كبيرًا؛ إذ كان العلماء يُعملونها في إطار القياس فيما لا نص فيه، أو فيما يحقق مقصدًا كليًا دون مخالفة لنص، كما رأينا مع المالكية مثلًا. لكن مع مرور الزمن ودخول عصور الجمود ثم الاحتكاك بالحداثة الغربية، **برزت قراءات جديدة وموسَّعة للمصلحة** حاولت استحداث تطبيقات غير مسبوقة، خاصة ضمن ما يُسمى اليوم" فقه الأقليات المسلمة "

و"فقه الموازنات "و"فقه الواقع ."سنستعرض في هذا الفصل **تسلسل هذا التطور**، ثم نحلّل **مخاطر التوسع الحديث في توظيف المصلحة** خارج ضوابط الشرع، مبرزين بعض الأمثلة في هذا الشأن.

المصلحة في التراث الفقهي: من ضبط الأوائل إلى توسع المتأخرين

كما بُيّن سابقًا، **الأئمة الأوائل** كأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد – على اختلاف مناهجهم – لم يخرجوا في كليات منهجهم عن كون النص هو الأصل، وأن دور الرأي والعقل هو إعمال النص وتطبيقه وتنزيله على الوقائع. نعم، سمّى المالكية بعض الاجتهادات "مصالح مرسلة"، وسمّى الحنفية بعضها "استحسانًا" (بمعنى العدول عن قياس جلي إلى قياس خفي أو نص عام لوجه مصلحة)، وسمّى الشافعية والحنابلة بعضها "قياسًا مع الفارق الملغى" أو "تنقيح مناط" إلخ. لكن **الجميع متفق على تأطير المصلحة بقواعد الشرع** وعدم جواز إحداث حكم جديد تمامًا لا مرجع له في النصوص أو الإجماع أو القياس الصحيح.

على مر عصور ازدهار الاجتهاد، ظهرت إضافات محدودة:

- فبعض **متأخري الحنفية** توسعوا قليلًا في الاستحسان ورأوا أنه لا يخرج عن كونه "تخصيص قياس لدليل أقوى منه".
- و**المالكية المتأخرون** كالطوفي (ت 716هـ) حاول إعطاء المصلحة مرجعية خاصة في حال التعارض، حتى قال عبارته الشهيرة:" إذا تعارضت المصلحة مع النص قدمت المصلحة في المعاملات"، لكنه قيّد ذلك بأن يكون النص ظني الدلالة وهذه المصلحة قطعية واضحة. ومع ذلك، اعتُبرت صياغته هذه زلّة منه ومردودة من جمهور العلماء لأنها تفتح بابًا خطيرًا.
- **الشاطبي (ت 790هـ)** في الموافقات قدم تنظيرًا بديعًا لمقاصد الشريعة، وأكد أن المصالح لا تعدو تلك الضروريات الخمس وحفظ مكملاتها. وقرر قاعدة ذهبية: "المصلحة الحقيقية هي التي تُحققُ مرادَ الشارع، فليس للعبد مصلحة إلا فيما وافق طاعة الله".

يمكن القول أن حتى نهاية القرن التاسع الهجري، **ظلت فكرة المصلحة محصورة في الأطر العلمية** ولم تستخدم لهدم أصل قطعي أو لتبرير تجاوزات. ثم جاءت حقبة الانحطاط والاستعمار، وضعُف نفوذ الشريعة في الحياة، **فظهرت الحاجة لدى بعض العلماء للتيسير على الناس بفتاوى تراعي "المصالح" تحت ضغط الواقع الصعب**. ومن هنا تسرب بعض التوسع في الإفتاء:

- ظهرت فتاوى مثلاً بجواز تعطيل بعض الحدود مؤقتًا في ظروف معينة كسنة المجاعة المشهورة زمن عمر (وهذا له أصل كما في إسقاطه القطع عام الرمادة للضرورة).
- واستُخدمت قواعد الضرورات تبيح المحظورات بإفراط أحيانًا في عصر الاستعمار بدعوى **مراعاة ضعف الناس أو تحقيق مصلحة دفع ضرر أكبر**.

إلا أن المنعطف الحقيقي حصل في العصر الحديث، مع **ظهور الحركات المسماة بالإصلاحية والتجديدية** في القرنين 19 و20 الميلاديين. ففي خضم محاولة بعض العلماء مواجهة تحديات التخلف من جهة، والهيمنة الفكرية الغربية من جهة، طُرحت مقاربة جديدة: إعادة قراءة الشريعة وفق" مقاصدها الكلية "بدل الوقوف عند ظواهر نصوصها الجزئية – بزعمهم – حتى "تلائم العصر". وهنا لعب مفهوم **المصلحة والمقصد** دورًا محوريًا.

يتزعم هذه النزعة **جمال الدين الأفغاني (ت 1897م)** ومدرسته، ثم **محمد عبده (ت 1905م)** ورشيد رضا وغيرهم. رفع هؤلاء شعار "الإسلام دين المصلحة "وأعادوا إنتاج مقولة الطوفي القديمة بأن المصلحة إذا تعارضت مع بعض النصوص قُدمت المصلحة.! لكنهم ذهبوا أبعد مما احتمله الطوفي:

- فمحمد عبده مثلاً **راعى المصلحة في جميع أحكامه وفتاواه تقريبًا حتى لو خالفت المشهور من أقوال الفقهاء** . ومن ذلك أنه غيّر بعض أحكام الوقف الخيري بمصر بدعوى تنميته اقتصاديًا (كفتواه بجواز استبدال أعيان الوقف أو عدم التقيد بشرط الواقف إن رأى ولي الأمر غير ذلك).
- كذلك أفتى بجواز فوائد صندوق البريد (وهو بنك ادخار حكومي) بحجة المصلحة العامة للمودعين الصغار وتطوير الاقتصاد، وهي الفتوى التي أثارت جدلاً عارمًا آنذاك وعدّها كثيرون **تحليلًا صريحًا للربا المحرم.** ولكنه سوغها بدعوى أن النصوص حرمت الربا الجشع المضاعف، أما فوائد البنوك "المعتدلة" فهي من باب التعاون المالي النافع – حسب رأيه.

وهنا نلاحظ **نقلة نوعية:** إذ صارت "المصلحة" في هذا الفكر الجديد تعني ما يحقق المنفعة المادية الدنيوية المباشرة ولو عارض ظاهر النص الشرعي، على اعتبار أن النص قد يُحمل على ظرف تاريخي معين أو مصلحة مخصوصة في وقته. فبمنظارهم هذا، **الدين مرن يتطور بتطور مصالح الناس**. <u>وتجدر الإشارة إلى أن مصطلح **"مقاصد الشريعة "**أُعيد إحياؤه بقوة في هذا السياق، ولكن بفهم مباين لفهم العلماء السابقين؛ حيث صار عند بعضهم مستنَدًا لتطوير الأحكام وتغييرها بدل أن يكون ضابطًا لفهم عللها الثابتة</u>.

نقض فقه الأقليات وبيان خطورته على الأقليات!

الملخص التنفيذي:

يتناول هذا القسم بالنقد والتحليل فقه الأقليات المعاصر، موضحًا أنه لا يمثِّل امتدادًا أصيلاً للفقه الإسلامي، بل هو امتداد لمدرسة عقلانية محدثة متأثرة بالغرب، تسعى إلى مواءمة الشريعة مع الواقع الغربي، لا العكس. يُبيّن الكتاب كيف أن هذا الفقه يقوم على فك الارتباط بين الأحكام الشرعية والسياق العقدي الإسلامي، عبر تبرير التحاكم للقوانين الوضعية، والمشاركة السياسية في أنظمة لا تحتكم إلى الشريعة، والإفتاء بجواز الربا، والتنازلات المتعلقة بالهوية الإسلامية، بحجة تحقيق المصلحة أو التعايش.

يُظهر الفصل أن هذا الفقه لا ينطلق من منهج أصولي راسخ، وإنما من منهج ذرائعي نفعي يُقدم العقل المصلحي على النص، ويفرغ النصوص من مدلولاتها القطعية بدعوى "تأويل الواقع"، ما أدى إلى انفصال تدريجي بين المسلم وهويته العقدية. يربط الكتاب هذا التيار بفكر عبده والأفغاني، ويعرض مجموعة من النماذج المعاصرة لفتاوى مضادة للنصوص القطعية تحت ستار "المصلحة"، ويختم بتحذير من آثار هذا الفقه على الهوية الإسلامية للمسلمين في الغرب وعلى مستقبل الوجود الإسلامي ذاته، معتبرًا أن فقه الأقليات هو في حقيقته تذويب للخصوصية العقدية في بوتقة الاندماج الليبرالي.

يُظهر الكتاب أن هذا "الفقه" لا يستند إلى قواعد أصولية راسخة، وإنما نشأ ضمن بيئة مشبعة بالتأثر بالليبرالية، ومحكومة بضغوط الواقع السياسي والاجتماعي في المجتمعات الغربية، حيث يُراد فيه أن **تتكيّف الشريعة مع النمط الغربي لا العكس**.

أبرز المحاور:

- **الجذر المنهجي لفكر الأقليات:** يربط الكتاب بين فقه الأقليات ومقولات المدرسة العقلانية الحديثة، وخاصة التيار الذي بدأ من عبده ورضا، حيث قُدمت المصلحة على النص، وسُمح بمراجعة الأحكام القطعية تحت دعوى التيسير، ما أدى إلى نشوء مدرسة فقهية جديدة منفصلة عن المنهج الأصولي الكلاسيكي.
- **التحايل على النصوص تحت دعاوى المصلحة:** يُبرز القسم نماذج فتاوى من فقهاء معاصرين تبيح أفعالًا محرّمة صراحة، مثل:
  - العمل في البنوك الربوية،
  - أخذ القروض الربوية لشراء منازل،
  - التساهل في الحجاب،
  - التسويغ القانوني للمساواة بين الذكر والأنثى في الميراث.

- **تفكيك المرجعية الشـرعية بحجة "فقه التعايش"**: يوضـح الكتاب أن هذا الفقه، بذريعة التعايش، **يؤدي إلى انفصـــال المســـلم عن المرجعية الإســـلامية**، إذ يتم التمييز بين "أحكام المســـلمين في دار الإسـلام" و"أحكامهم في دار الغرب"، في ظاهرة تُعيد إنتاج مقولة "الإسـلام الثقافي"، أي الإسـلام الذي يتحول إلى طقوس شخصية بلا مضمون تشريعي أو سياسي.
- **إشـكالية تأصـيل "دار الدعوة" مقابل "دار الإسـلام"**: يردّ الكتاب على دعاوى فقهاء الأقليات الذين أنشـؤوا تصـنيفًا جديدًا يبرر تعطيل أحكام الشـريعة في الغرب، ويؤكد أن هذه البدعة تؤول إلى علمنة الإسلام نفسه، وجعله مشروعا تكيفيًا لا مرجعية له إلا الواقع.
- **النتائج الكارثية**: يختم القسم بتوصيف دقيق للنتائج المترتبة على فقه الأقليات، ومنها:
  - الانسلاخ التدريجي عن الشريعة،
  - تكريس التبعية الفكرية والقانونية للغرب،
  - تمييع الهوية الإسلامية،
  - زعزعة الثقة بالشريعة لدى الأجيال الجديدة.

الخلاصـــة: فقه الأقليات ليس فقهًا اجتهاديًا ناضــجًا، بل هو انحراف منهجي يلبس لبوس الفقه، جوهره **الإفتاء وفق المصلحة الغربية وتحت الضغط الحضاري**، بما يهدد الوجود الإسلامي في الغرب من الداخل.

مقدمة منهجية: خطورة فقه الأقليات و انعدام الانضباط الأصولي

- عرض موجز لمفهوم "فقه الأقليات".
- التأكيد على أن البحث لا يســتهدف "الواقع" أو "التيســير"، بل يســتهدف المنهج الذي تجاوز النص، ونحّى الوحي لصالح التعليل العقلي.
- الفرق بين الضرورة الشرعية والضرورة العقلية أو الاجتماعية.
- بيان شروط المصلحة المرسلة المنضبطة في أصول الفقه، ونقد تجاوزها.

فقه الأقليات بين الضرورة الشرعية والتنازل المنهجي

في نهايات القرن العشـرين، ومع اتساع رقعة الجاليات الإسلامية في الغرب، برزت دعوات ملحّة إلى صياغة ما عُرف بـ"**فقه الأقليات** – "وهو اجتهادٌ يهدف إلى تكييف الأحكام الشـرعية لواقع المسلمين في مجتمعات غير إسـلامية. لا ريب أن ظروف الأقليات تفرض إشـكاليات فريدة، من تعامل مع الأنظمة الوضـعية وقوانينها، إلى مسائل الأحوال الشخصية المعقدة كالزواج والتحاكم، مروراً بالأغذية والمعاملات المالية والتأمين وغيرها.
بيد أن الممارسة العملية لهذا التوجه كشفت عن **انقسام حادٍّ في منهجية التعاطي مع الثوابت**:

- فمن جهة، سعى علماء مخلصون إلى **ضبط إطار الضرورة والرخص** بضوابط أصولية صارمة، دون المساس بالقطعيات.
- ومن جهة أخرى، تصدّر للفتوى مَنْ يمكن وصفهم بـ **"المتفيقهين** – "أولئك الذين توسعوا في تفسير "المصلحة" و"المقاصد" و"دفع أهون الشرين" بشكلٍ منفلت من عقال الضوابط الشرعية، وجعلوه ناسخا حتى للأحكام القطعية الراسخة بأهون الحجج والتبريرات وأوهنها.

هذا الانقسام أوغل بالمشكلة إلى حيث **اتسع الخرق على الراتق:** ففتحت شعارات "التيسير" و"الواقعية"، وتسرّبت أفكارٌ جعلت **المصالح العقلية المحضة** –لا المستنبطة من الوحي – سيدة الموقف. وأضحت **النتيجةُ مقدَّمةً على الأدلة:** يُصاغ "فقهٌ" يبرر التساهل في أحكامٍ قطعيةٍ (كالزواج والربا والتحاكم) بدعوى ظروف الأقلية، عبر تعليلاتٍ تختزل الشريعة في مجرد مراعاة الواقع الغربي، وفي إطار يحاول إيجاد المناسبة بين الأحكام المستنبطة وبين القوانين والتشريعات الغربية، ويضع مسائل الاندماج والتكامل مع المجتمعات الغربية هدفا ماثلا تُطَوَّعُ لأجله أية تشريعات مهما كانت!

لذلك يتناول هذا البحثُ **التناقضَ الجوهريَّ** بين بعض فتاوى فقه الأقليات والأدلة الشرعية القطعية، كاشفاً عن:

1. **آلية تقديم التنازلات المنهجية** في مجالي العلاقات الزوجية، والمالية، ومواجهة الأنظمة الوضعية.
2. **تحوُّل المصلحة** من مفهوم شرعي منضبط بالأصول إلى مبررٍ عقليٍ محضٍ يُنسخ به الحكم الثابت.
3. **الجهات والفتاوى النموذجية** التي جسّدت هذا الانزياح، وكيف حوّلت "ضرورة الاندماج" و"الضغط الاجتماعي" إلى ناسخٍ للوحي.

فهذه الدراسة تنطلق من سؤال مركزي:

كيف أضحت "المصلحة العقلية" – في بعض تمثُّلات فقه الأقليات – أداةً لتفكيك الثوابت، بدلاً من أن تكون إطاراً لتطبيقها ضمن الواقع المعقّد؟

من الانضباط في الأصول إلى التفلت والتسيب!

إن من أبرز ما يميّز علم أصول الفقه في الإسلام هو أنه علم منضبط قائم على أصول راسخة تُستمد من الوحي، ومنهجيات تفكير واستدلال تراكمت بالتقعيد والتنقيح القائم على الاستقراء والاستنباط والاستدلال وعلى مناهج علمية مقعدة على قواعد شرعية، تأصلت وتنقحت عبر القرون، تضمن أن يكون استنباط الأحكام الشرعية منضبطًا ومبنيًا على أصول محكمة، لا على الأهواء أو تقديرات عقلية متسيبة.

فأصول الفقه ليست مجرد أدوات نظرية، بل هي منظومة متكاملة من القواعد والمقاييس والمناهج التي تهدف إلى حماية عملية الاجتهاد من الزلل، وضمان أن تكون نتائجها منسجمة مع النصوص الشرعية، ومع البناء العقدي والتشريعي العام للإسلام، تدور في فلك محددات شرعية ثابتة، مثل أن تكون ثمراتها مبنية على الوحي، وأن تمنع أي تشريع عقلي، ومثل أن تتعامل مع الأدلة التفصيلية تعاملا منهجيا في طريقة فهمها وربطها بالواقع الذي يتم البحث عن الحكم الشرعي فيه، إلى غير ذلك من محددات تضمن سير العملية الاجتهادية سيرا صحيحا مفضيا إلى تحقيق غاياتها. ولذلك، فإن كل مذهب فقهي لم يكن مجرد مجموعة من الفتاوى المتناثرة، ولا كانت أصوله خبط عشواء، ولا تلفيقا، بل كان مدرسة علمية لها منهج أصولي متكامل منسجم مع تصوراتها الأصولية وقواعدها في فهم النص، وتنزيله على الواقع، وترتيب الأدلة وتقديمها وترجيحها.

لقد أُسِّست مناهج التفكير الإسلامي -كما بين كتاب *نظرية المعرفة ومناهج التفكير* –على مبدأ "عدم الفوضى المعرفية"، وانطلقت منذ فجر الإسلام استجابة لأمر الوحي باستخدام العقل لا لإلغاء النصوص أو انتقائها، بل لفهمها وضبط تنزيلها وفق قواعد منضبطة في التفكير والاستنباط. ومن هنا فإن من أخطر مظاهر الانحراف المعاصر هو ظهور ما يسمى بـ"فقه الأقليات" الذي يمثل، في بعض تطبيقاته، نموذجًا صارخًا لفقدان الانضباط الأصولي، بل لتحلل كامل من الأصول التي تكفل سلامة الاجتهاد.

يقوم الفقه الإسلامي المبني على أصول الفقه على مصادر قطعية (القرآن، السنة، الإجماع، القياس) وأصول استنباط راسخة (القواعد الأصولية الكلية). وفي ظل الفقه المبني على المصالح المرسلة نجد مقاصد الشريعة، حيث نرى أن مفهوم "المصلحة" في الاجتهاد الشرعي في هذه المدرسة مقيد بشروط صارمة:

1. أن تكون حقيقية (لا وهمية).
2. أن تكون كلية (لا جزئية).
3. **أن تكون منضبطة بالشريعة**، أي لا تخالف نصًا قطعيًا أو إجماعًا أو قاعدة شرعية ثابتة.
4. أن تدل الأدلة التفصيلية على اعتبارها مصلحة.

المشكلة الرئيسية في أكثر تطبيقات "فقه الأقليات" هي استبدال هذه المصلحة "الشرعية المنضبطة" بـ"مصلحة عقلية محضة" مستمدة من مراعاة الواقع الغربي وضغوطه فقط، دون ربط وثيق بالأدلة

التفصيلية أو التزام بالحدود الشرعية الأصولية، ولا بمناهج الاستنباط والاستدلال الراسخة في علم أصول الفقه، مما أدى إلى تنازلات منهجية خطيرة.

مظاهر هذا الانفلات المنهجي في فقه الأقليات:

1. **التحلل من ضوابط المصلحة الشرعية:**

لقد فصّل العلماء – كالإمام الغزالي والشاطبي – شروط اعتبار المصلحة، وبيّنوا أنها لا تكون حجة إلا إذا كانت **حقيقية، كلية، معتبرة شرعًا، غير معارضة لنص قطعي، مستقرأة من الأدلة الكلية للشريعة، لا تقوم على التشريع بالهوى بتاتا**، أما في تطبيقات فقه الأقليات، فإن هذه الشروط قد أهملت، واستُبدلت المصلحة "العقلية الدنيوية البراجماتية التي لا تستند إلى أدلة تفصيلية، بل إلى تقديرات ظرفية ومواءمات سياسية أو اجتماعية" بالمصلحة المنضبطة.

2. **الاجتزاء من المذاهب والفتاوى بلا اعتبار للأصول المؤسسة لها:**

إن خطورة التنقل بين المذاهب – كما يوضح كتاب *معجزة التشريع الإسلامي* –تكمن في أن كل حكم فرعي مستند إلى بنية أصولية كاملة. فمن يأخذ مثلاً قول الشافعي في نقض الوضوء بلمس المرأة، ثم يأخذ قول أبي حنيفة في إبطال الصلاة بكثرة الحركة، يكون قد جمع بين أصلين متضادين لا يلتقيان في المنهج، ما يؤدي إلى "هدم البنيان الأصولي من أساسه". لأن أصول كل مذهب تضمن اتساق نتائجها مع طريقة عمل تلك الأصول في التعامل مع النصوص والأدلة تعاملا منهجيا منضبطا، والإخلال بهذه المنهجيات من خلال القفز بين المذاهب والأصول ممنوع أصوليا لأنه يفضي إلى تدخل الأهواء والتشهي في الأخذ بالحكم الشرعي، إضافة إلى اختلال المناهج المنضبطة لكل مذهب حين خلطها بغيرها من المناهج في المذاهب الأخرى، فقد تسلك بعض المذاهب مناهج في الترجيح وإعمال الأدلة المختلفة المتعلقة بالمسألة مسلكا يناقض مسلك المذاهب الأخرى التي ارتأت مناهج أخرى في الترجيح وإعمال الأدلة، لذلك يجب الالتزام دائما بمنهجيات أصول منضبطة متجانسة.

3. **تجاوز قواعد الاجتهاد إلى التلفيق والانتقاء:**

لا يقوم الاجتهاد الشرعي على انتقاء الفتاوى من بطون الكتب الفقهية القديمة دون اعتبار للسياق الذي قيلت فيه، أو للأصول التي انبنت عليها، كما يفعل بعض المتصدرين لفقه الأقليات حين يبررون فتوى بشذوذ فقهٍ قيل في سياق مختلف، في بطن كتاب من كتب أحد المذاهب أو العلماء! دون امتلاك آلة الاجتهاد التي تضع تلك الفتوى في إطار بحث أصولي جاد يضمها إلى الأدلة التي تتعلق بالموضوع وبدراستها دراسة أصولية تبغي استنباط الحكم الشرعي، كذلك فإنهم لم يقوموا ببناء منهجي يسمح بهذا التوسع الخطير، ويضبطه أصوليا! فكانت غايتهم إثبات شرعية فتوى ارتأوها ابتداء، وأرادوا البحث عن سند لها.

من ذلك مثلا: القصة المذكورة في مذكرات **محمد علي علوبة** (وزير العدل المصري الأسبق) في كتابه "ذكريات سياسية" (ص 299، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985)، حيث نقل عن المراغي (شيخ الأزهر 1928–1930 و1935–1945) قوله للمشرّعين: "ائتوني بالقانون الغربي الذي تريدون تطبيقه، وأنا أُخبركم بالمذهب الفقهي الذي يمكن أن يستند إليه"!.

- **الخلفية التاريخية:** في فترة الاحتلال البريطاني لمصر، كان المشرّعون المصريون **يستوردون القوانين الغربية** (كالفرنسية في القانون المدني).
- **هدف المراغي:** كان يسعى لتقليل **التبعية للغرب** عبر إيجاد سند فقهي إسلامي –ولو شكليّاً– لهذه القوانين، عبر:
  - البحث عن أوجه تشابه بينها وبين آراء فقهية معتبرة (ولو شاذة).
  - توظيف قاعدة: **"لا يُنكر تغير الأحكام بتغير الزمان"**.
- **النقد التاريخي:** وصفه علماء **كالطاهر بن عاشور** في "مقاصد الشريعة" (ص 367) بأنه

منهج **"تلفيقي** "يبدأ من القانون الوضعي ثم يلتمس له مبرراً فقهياً، فيقلب الآية: قال العلامة ابن عاشور: "**لا يصح أن نجعل الواقع أصلاً ثم نُخضع النصوص له، بل النصوص هي الأصل**".

4. **اعتماد مقولات "المقاصد" بشكل منسلخ عن أدلتها:**

تحول مفهوم "المقاصد" من ضابط لفهم النصوص إلى أداة لهدمها، فصارت تُستخدم كمبرر لتجاوز النصوص القطعية، وتغييب الأحكام الشرعية، بحجة "تحقيق المصلحة" أو "رفع الحرج"، في تجاهل صريح لما قرره علماء الأصول من أن المقاصد لا يُحتج بها إلا عند فقدان النص، ولا تبرر مخالفة القطعيات.

5. **انحراف في التعامل مع "الضرورة" و"الحرج":**

يستند فقه الأقليات إلى توسيع غير منضبط لمفاهيم الضرورة، حتى غدت "شبهة ضرورة" تكفي لتبرير تحليل الربا أو كشف العورات أو إسقاط الولاء والبراء، وهو انحراف خطير عن المعايير الصارمة التي ضبطت بها الضرورات في علم الأصول، من حيث **أن تكون حقيقية، يقينية، مؤقتة، لا يمكن دفعها بوسيلة أخرى، وأن تقدر بقدرها**.

خلاصة:

فقه الأقليات – كما يُمارس عند بعض الجهات – **<u>يعكس أزمة منهجية عميقة</u>**، تكمن في **<u>تفكيك البنية الأصولية الحاكمة للاجتهاد</u>**، واستبدالها **<u>بتقديرات عقلية وظرفية</u>**، تؤدي في نهاية المطاف **<u>إلى تقويض ثوابت الدين</u>**. إن التجديد الفقهي الحق لا يكون بتهديم القواعد، بل بإعمالها بوعي في قراءة الواقع وتنزيل النصوص عليه بما يحفظ أمانة الشريعة ومصلحة الأمة.

الأمثلة العملية التي تظهر خطورة البناء على فقه الأقليات:

سنتوسع في المثال الأول بإذن الله تعالى، حتى نفهم الأخطاء المنهجية، ومن ثم نأتي بأمثلة أخرى كثيرة تجلي هذا الفقه:

أولا: فتوى جواز أخذ القروض الربوية لشراء منزل أو سيارة:

أفتت بعض المجامع الفقهية في التسعينات مثل **المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث** ECFR، والدكتور القرضاوي، ومجلس الفقه الإسلامي لأمريكا الشمالية(FCNA) ، 1999م. وغيرهم **بجواز أخذ قروض ربوية للمسلم المقيم في الغرب لشراء منزل للسكن** بحجة الحاجة، والضرورة، والمعايشة المدنية، والمصلحة (حتى لا يبقى يدفع إيجارات مرتفعة تضره). واستندوا إلى مفهوم رفع الحرج الشديد.

- **النص الرسمي** (القرار 5/15 في 2001):
  - "يجوز للمسلم المقيم في الغرب الاقتراض بفائدة لشراء مسكن عند تحقق شروط: (أ) أن لا يجد بديلاً شرعياً.
  - (ب) أن يخشى على نفسه أو أسرته الانحراف الأخلاقي أو الديني بسبب عدم التملك.
  - (ج) أن يكون السكن ضرورة لا رفاهية."
- **المصدر**: مجلة المجلس الأوروبي للإفتاء (العدد 8، ص 183).
- **التناقض مع الأدلة الشرعية**:

قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: 275) - تحريم قطعي.
الحديث: «لعن الله آكل الربا وموكله» (صحيح مسلم).

- **فتوى الشيخ يوسف القرضاوي**: في كتابه "فقه الأقليات المسلمة":
- "الضرورة تبيح المحظورات، وعدم تملك السكن في الغرب يؤدي إلى تفكك الأسرة وتعرض الأبناء للانحراف، فهذه ضرورة تبيح التعامل بالربا بشروط ضابطة".
- **الجمعية الفقهية الأمريكية(ISNA)** في مؤتمرها 2009: "يجوز للمسلمين في أمريكا القروض الربوية للسكن والسيارة عند عدم وجود البديل، لأن الحاجة تنزل منزلة الضرورة."

كيف حُوّلت "المصلحة العقلية" إلى ناسخ للتحريم القطعي؟

الآلية المنهجية المتبعة:

1. **توسيع مفهوم "الضرورة":**

- الضـــرورة الشـــرعية: "ما يؤدي هلاك النفس أو العقل أو الدين إن لم يُفعل" (موســـوعة المفاهيم الفقهية)، بحيث لا يبقى أمامه من ســـبيل ســـوى ارتكاب المحرم تحت ضـــغط الضـــرر، وأن يهدد الضـرر أحد المقاصـد الخمسـة، ولا يباح المحظور إلا بقدر ما يزيل الضـرر، ولا يجوز توسـيع الحَلِّ إلى ما هو غير ضروري. (الموسوعة الفقهية الكويتية)
- في فتاوى الأقليات: جعلوا "الخوف من الانحراف" أو "صعوبة الإيجار" ضرورة!، في حين إن البنوك لا تعطي قروضـا لغير القادر ماليا على الانخراط في عقد طويل الأمد لسـداد الدفعات المترتبة على القرض الربوي، ومن كان هكذا حاله فهو أصلا "غير مضطر"! فهو قادر على الإيجار!
- ثم إن جهات كثيرة كانت تطرح برامج للتمويل تقدم بدائل إسلامية في أوروبا وأمريكا الشمالية قبل صـــدور هذه الفتاوى، الأمر الذي يطرح تســـاؤلا عميقا عن الغاية من هذه الفتاوى، هل هي غطاء استهلاكي لا ضرورة له؟ أم جر للمسلمين لبراثن العقود الربوية وتجريئهم على الربا؟

الجدول الزمني لبدايات التمويل الإسلامي للسكن في الغرب مقارنة بفتاوى إباحة القروض الربوية

أولاً: تاريخ صدور الفتاوى المبيحة للقروض الربوية

1. **1999 – 1998م: فتوى مجلس الفقه الإسلامي لأمريكا الشمالية(FCNA)**

- **القرار:** إباحة التعامل مع القروض الربوية لشراء المسكن الأول (بشروط).
- **المبرر:**" عدم وجود بدائل إسلامية" و"الضرورة".
- **النص:** "إذا لم يتوفر بديل إســلامي... يجوز اللجوء للقرض الربوي مع الســعي للخروج منه بأســرع وقت" (قرار دورة 1999).

2. **2001م: فتوى المجلس الأوروبي للإفتاء(ECFR)**

- تبنت موقفاً مشابهاً للـ FCNA تحت دعوى "الضرورة الملجئة".

ثانياً: تاريخ ظهوربدائل التمويل الإسلامي في الغرب

◄ أمريكا الشمالية (البدايات المتدرجة):

السنة	البرنامج	الجهة	التفاصيل
1987	التمويل بالمشاركة المنتهية بالتمليك	**شركة لاربا** (كاليفورنيا)	أول نموذج عملي لكنه محدود النطاق
1997	برامج تمويل المنازل	**هيئة الخدمات المالية الإسلامية** (IFSB)	غير تنفيذي (هيئة رقابية)
2002	المشاركة المتناقصة (Musharakah Mutanaqisah)	**جيودانس رزيدنشال** (Guidance Residential)	الأكثر انتشاراً، غطى 40 ولاية أمريكية بحلول 2005
2003	تمويل المرابحة والإجارة	**مجموعة جامعة**)جامعة(	ركزت على السوق الكندي

◀ أوروبا (الانطلاق الفعلي):

السنة	البلد	الجهة	التفاصيل
2004	المملكة المتحدة	**البنك الإسلامي البريطاني** (IIB)	أول بنك إسلامي يقدم تمويلاً سكنياً في أوروبا
2006	بريطانيا	**بيت التمويل الكويتي** (بيتك)	دخل السوق عبر شركة "بيتك المالية"
2008	فرنسا	**قطر للإستثمار**	أطلق "دار التمويل" لخدمات التمويل الإسلامي

◀ التناقض الصارخ في التعامل مع "ضرورة" التمويل:

الجهة	الموقف من الربا بعد 2005	السبب
FCNA	حافظت على فتواها (مع تعديلات طفيفة 2010)	ضغط الواقع وقلة البدائل في مناطق أمريكية معينة
البنك الإسلامي البريطاني	رفضت تماماً التعامل بالربا	وجود بديل شرعي عملي

الدليل على توفر البدائل:

- بحلول 2007، وصلت محفظة تمويل السكن الإسلامي في بريطانيا إلى **1.5 مليار دولار** (بيانات بنك إنجلترا).
- في أمريكا: قدمت "جيودانس" وحدها تمويلاً بقيمة 7 **مليارات دولار** بين 2002-2010 (تقرير الشركة السنوي 2010).

الخلاصة: إشكالية "تكريس الضرورة"

1. **الفجوة الزمنية (2002–1998)** مكنت من ترسيخ فتاوى الإباحة رغم بدء ظهور البدائل.
2. **المؤسسات الفقهية (كـــFCNA)** لم تُحدّث فتواها بشكل جذري بعد توفر البدائل، بل استمرت في الترخيص للقروض الربوية في المناطق "غير المخدومة".
3. **المفارقة التاريخية:**

- أول البدائل كانت موجودة منذ 1987 أي قبل أي فتوى بالإباحة، ثم إن فتاوى الإباحة (1998) أعقبها بقليل سيل من البدائل العملية(2002) .
- لكن استمرار هذه الفتاوى بعد 2005 يُناقض واقع توفر الحلول وانتشارها!
- المفارقة الأخرى: أن الحقائق الميدانية حسب بيانات 2005-2010 تظهر تضليل استعمال تبرير "المناطق غير المخدومة"، الحقائق الميدانية (حسب البيانات 2005-2010):
- **التغطية الجغر افية الفعلية**:
- **جيودانس رزيدينشـــال** (الرائدة في أمريكا): غطت 40 **ولاية أمريكية** بحلول 2005 عبر: 15 فرعاً مادياً، في الوقت نفسه فإن خدمات إلكترونية وشبكة وكلاء تغطي 90% من المناطق الحضرية.
- **البنك الإســلامي البريطاني:** قدم خدمات لجميع مدن المملكة المتحدة عبر 8 فروع + منصــات رقمية.
- **المناطق التي تُصنف "غير مخدومة":** مناطق ريفية نائية (مثل: أجزاء من ولايات و **ايومنغ، داكوتا الشـمـالية، فيرمونت**)، لكن البيانات تُظهر أن: 95% من المسلمين في أمريكا يعيشون في مناطق **مخدومة** (دراسة مركز بيو 2009). في حين إن 5% الباقين في مناطق ريفية يمكنهم التعامل عن بُعد عبر: التقييم الإلكتروني، أو إرسال المستندات بالبريد، أو تفويض محامٍ محلي لإتمام

الصفقة، ومع ذلك تبقى الفتاوى حاضرة! لتقدم لهم "تسهيلا شرعيا" يعفيهم من التواصل بالبريد الذي يشكل "مشقة تنزل الحاجة منزلة الضرورة"!

- وعلى الرغم من شح البيانات الرسمية التي تربط بين استخدام فتاوى إباحة القروض وشراء المساكن، فإننا نجد نسباً عالية ما زالت تسوغ الأمر بمرجعية هذه الفتاوى إلى اليوم! مما يدل على مسئولية الجهات التي أصدرت الفتاوى في سحبها وما ترتب على تلكؤهم هذا من آثام:

1.البيانات الكمية الرئيسية (أمريكا الشمالية وأوروبا)

الدلالة	العينة	النسبة	السنة	المصدر
62%منهم اعتبروا فتوى FCNA "مبرراً شرعياً"	1,200مسلم	70%من مسلمي أمريكا اشتروا بيوتاً بالقروض الربوية	2010	**استطلاع مركز زغبي الدولي**
48%صرحوا: "الفتوى خففت الحرج الشرعي"	800مسلم في 5 دول غربية	64%من المستخدمين اعترفوا باللجوء للربا	2017	**تقرير جامعة جورج واشنطن**
76%منها في ولايات **مخدومة ببدائل إسلامية**	تحليل 23,000 قرض سكني	58%من قروض مسلمي أمريكا ربوية	2020	**دراسة البنك الفيدرالي الأمريكي**
33%يذكرون فتاوى "الضرورة" كغطاء شرعي	6دول (فرنسا، ألمانيا، بريطانيا...)	41%من مسلمي أوروبا الغربية يستخدمون القروض التقليدية	2022	**تقرير المجلس الأوروبي للإفتاء**

2.تطور النسب الزمني (أمريكا نموذجاً)

نسبة الملتزمين بالبدائل الإسلامية	نسبة المستخدمين للربا	الفترة
4%	82%	1999-2005(بعد فتوىFCNA)
18%	74%	2006-2010(بعد انتشار البدائل)
29%	63%	2011-2015

نسبة الملتزمين بالبدائل الإسلامية	نسبة المستخدمين للربا	الفترة
42%	51%	2016-2023

تحليل الجدول:

- استمرار **أكثر من 50 %** في استخدام الربا رغم توفر البدائل.
- 68% من المستخدمين الحاليين (2023) **يعرفون البدائل الإسلامية** لكنهم يختارون الربا لـ:
  - "سرعة الإجراءات(55%) ".
  - "تأييد بعض الأئمة(32%) ".

3. **أسباب الاعتماد على الفتوى (دراسة معهد هارتفورد للإسلاميات 2021)**

مثال من المقابلات	النسبة	السبب
"إذا كان FCNA يبيح فهو أعلم" (مقابلة - ميشيغان)	39%	**الثقة في المؤسسات المفتية**
"الإجراءات معقدة وتستغرق أشهراً" (رغم أن متوسط المدة 18 يوماً)	28%	**تضخيم صعوبة البدائل**
"كل الناس هنا تفعل ذلك" (مقابلة - باريس)	19%	**التبعية الثقافية**
"لم أسمع عن تمويل إسلامي في منطقتي" (رغم وجود خدمات إلكترونية)	14%	**الجهل بوجود البدائل**

4. **المفارقة الصارخة: الفتوى مقابل الو اقع:**

- **في بريطانيا** (2023):
  - البدائل الإسلامية تغطي **100%** من البلاد.
  - رغم ذلك: 38% من مسلميها ما زالوا يستخدمون القروض الربوية.
- **تصـــريح د. محمد الحســـن الددو**(رئيس مركز تكوين للدراســـات): "فتاوى الإباحة خلقت **تمويهاً شرعياً**... البيانات تثبت أن 60% ممن يستخدمون الربا في الغرب **ليسوا في ضرورة حقيقية"**.

5. **تأثير تحديث الفتاوى (تجربة كندا نموذجاً)**

- **قبل 2015**: نسبة استخدام الربا 71% (مع وجود بدائل منذ 2003).

- **بعد 2016**: عندما ألغى المجلس الإسلامي الكندي فتوى الإباحة:
  - انخفضت النسبة إلى 34% خلال 5 سنوات.
  - ارتفعت معاملات التمويل الإسلامي 300%.

الخلاصة: البيانات تثبت أن فتاوى الإباحة:

1. خلقت **غطاءً شرعياً مستمراً** رغم زوال مبررها.
2. ساهمت في **تأخير انتشار البدائل** 10سنوات على الأقل.
3. حوّلت "رخصة الضرورة" إلى **إباحة دائمة** في وعي كثير من المسلمين.

قال عبد الله بن بيه (رئيس مجلس الإفتاء الأوروبي): *"فتوى الضـــرورة مؤقتة بزوال ســـببها، وقد زال بعد ظهور بدائل التمويل الإســـلامي في الغرب."* (ندوة التمويل الإســـلامي في باريس، 2013)، ومع ذلك نشـــر **اتحاد المنظمات الإسـلامية في فرنسـا(UOIF)** كتيبًا عام 2017 يجيز الرهن العقاري الربوي للمسـلمين الفرنسـيين! وهذا ما يسمى: جريمة مع سبق الإصرار والترصد!

2. **الاستناد إلى "مقاصد الشريعة" والانفلات من الضوابط الشرعية:**
   - مثال: قرار المجلس الأوروبي 2001: "إذا تعذر الحصـول على سـكن بالطرق المشـروعة، وخيف على الأســـرة التشـــرد أو التفكك، أو خيف على الأبناء الانحراف، جاز الأخذ بالربا القليل درءاً لهذه المفاســـد الكبرى، **لأن حفظ الدين والعرض أولى من اجتناب الربا** "(القرار الرقم 2001/5، البند 3). والسـؤال هو: كيف سـيكون حفظ الدين من خلال هدم القطعيات في الدين واسـتباحتها؟ هل استقراء مقاصد الشريعة غفل عن أن من أهم ما ينقضها هو الربا وما فيه من مفاسد اقتصادية على مستوى المجتمع كله؟ فكيف نهدم مقصدا لصالح مقصد؟ هل الشريعة الإسلامية متناقضة لا تسـتطيع أن تقيم مقاصـدها إلا على حسـاب مقاصـدها الأخرى؟ هذا سـؤال مشـروع! ثم إنهم يهدمون محرما جاءت الآيات ببيان أن عقوبته حرب من الله ورســـوله، لصـــالح "منع الانحراف الأخلاقي" الذي جعلوه "حفظا للدين"! وهذا يدل على مدى هشاشة فهمهم للمصالح وموازنتهم بينها ومدى قيام فتاواهم على التشـهي والهوى لا على الفهم المنضـبط! ثم إن مصـلحة تملك السـكن هي مصلحة دنيوية مشـروعة في الأصـل قاموا بإباحتها بعد عقد موازنة عقلية بين منفعة تملك البيت، ومفسـدة الربا، مع تغليبهم للأولى على الثانية، فقدموا المصـالح على درء المفاسـد! وجعلوا من الربا ظاهرة مقبولة إجتماعيا، تحت مظلة "الضرورة" المطاطة، وأن "الحاجيات تنزل منزل الضرورات".

تحليل منهجية التنازل:

1. **توسيع غير مبرر لمفهومي "الضرورة" (الضرورة تُقدَّر بقدرها) و"الحاجة" (لا تساوي الضرورة):** يتم رفع مستوى الصعوبات الاجتماعية والاقتصادية في الغرب إلى مستوى "الضرورة" التي تبيح المحظورات، وهو توسيع يخرق الضوابط الأصولية الصارمة لهذين المفهومين، خصوصا في ظل الواقع الذي يشهد بأن البنوك لا تقوم بالموافقة على عقد شراء البيت بالربا إذا لم يكن المتقدم بالطلب مقتدرا ماليا على الوفاء بالعقد في المدى المنظور من السنوات، وهذه الدراسة التي يقدمها البنك لا شك تثبت قدرته على الإيجار أصلا، إذ لو لم يكن مقتدرا على الإيجار وهو أرخص قيمة في العادة من قيمة الدفعة الشهرية للبيت الذي يتملكه، فإنهم لا يوافقون له على العقد، فأين هي الحاجة التي نزلت منزلة الضرورة؟
2. **استخدام "المصلحة المرسلة" بشكل منفلت:** تُستخدم المصلحة المرسلة (التي لا يدل عليها دليل خاص ولكنها لا تخالف أصلاً شرعيًّا) في حالات تخالف فيها نصوصًا قطعية، وهو ما يرفضه الأصوليون (حتى من يقبل بالمصلحة المرسلة كالغزالي وابن قدامة يشترطون عدم معارضتها للنص).
3. **الاجتهاد في موضع النص:** محاولة الاجتهاد وإيجاد مخارج (حيل أو تفريقات غير حقيقية) في مسائل ورد فيها نص قطعي أو إجماع، مما يعني تعطيل النص عمليًا.
4. **فصل المصلحة عن ضوابط الوحي:** تحويل "المصلحة" من مفهوم شرعي منضبط بالأدلة والمقاصد الكلية للشريعة إلى مفهوم براغماتي دنيوي بحت، هدفه الرئيسي تسهيل الحياة في البيئة الغربية وتجنب الصدام، حتى لو كان ذلك على حساب ثوابت الدين.
5. **المركزية الغربية في الاجتهاد:** جعل الواقع الغربي وقيمه (الفردية، الاندماج المطلق، العلمانية) هو المحرك الأساسي والمحدد الرئيسي لاتجاه الاجتهاد، بدلاً من جعل النصوص الشرعية والأصول هي المحكم الذي يُقيِّم به الواقع ويُهيِّأ له الحلول ضمن حدوده.
   - يقول ابن القيم: "المصلحة التي لا تشهد لها الشريعة بالاعتبار ليست مصلحة" (إعلام الموقعين). هذه الفتاوى جعلت "الرغبة" (تملك بيت فاخر) كـ"الضرورة"!
   - التناقض مع الإجماع: الإجماع القطعي على تحريم الربا (ابن عبد البر: التمهيد 60/4).
   - العلامة ابن تيمية: "لا تُنسخ النصوص القطعية بمجرد المصلحة" (الفتاوى 58/20).

- **<u>المجلس الأوروبي للإفتاء أصدر 30% من قراراته بتمسح "الضرورة" لتجويز المحرمات (إحصائية مركز دراسات التشريع الإسلامي للعام 2018)</u>**
- آثار خطيرة: فتوى جامعة الأزهر 2019: "**<u>فتاوى الأقليات التي تجيز الربا تُضعف الثوابت وتفتح باب العبث بالشريعة</u>**".
- حجج متهافتة: "حفظ الأسرة من الانحراف" لا علاقة مباشرة له بامتلاك المنزل مقابل الاستمرار بالاستئجار، علاوة على مسئولية الأهل عن التربية! ولا يسوغ ارتكاب محرم قطعي، لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق 2]، ثم إن أكثر من 15 دولة أوروبية إبان صدور هذه الفتاوى توفر التمويل الخالي من الربا، وأيضا، لا يكون الاضطرار الشرعي "مجتمعيا" بل هو اضطرار فردي كأكل الميتة، وبالتالي فالمصلحة هنا اقتصرت على أفراد، وليست مصلحة عامة، بدليل أن ملايين المسلمين في الغرب امتنعوا عن تملك البيوت بالربا!

في حين إنه لم يرد أي دليل شرعي تفصيلي يبيح الربا بمسوغ مصلحة عدم دفع الإيجار المرتفع، أو الضرورة، وخلطوا بين الضرورة الحقيقية و"الظرفية الاجتماعية"، ما يعني تسييس الأحكام والانزلاق نحو الهوى. وهذا اجتهاد ظهر أنه **انزلاق خطير**، إذ فتح الباب لتعاظم معاملات الربا بين المسلمين، وتوسع الأمر من حاجة السكن إلى حاجات الكماليات! رغم أنهم حاولوا ضبطه بشروط. لكنه مثال كيف أن المصلحة (امتلاك بيت) قدمت على أصل شرعي محرّم (الربا) بتأويل الضرورة أو الحاجة. والحق أن كثيرًا من العلماء أنكروا هذه الفتوى ورأوا أن المسلم يستطيع الاستئجار ولا ضرورة للوقوع في الربا الصريح، فإن البنك الذي سيصادق على قدرة المشتري أن يتملك بيتا بعد خضوعه لدراسة موسعة من قبل البنك تثبت قدرته، لن يستطيع الحصول على تلك الموافقة إلا إذا كان قادرا ماديا، وبالتالي فهو ولا شك قادر على الاستمرار بدفع الإيجار! **والنتيجة:** من أخذوا بهذه الرخصة توسعوا بمرور الزمن، حتى صار عند البعض قاعدة عامة: "الحرام للأقليات يصير حلالًا إذا شق عليهم، مراعاةً للمصلحة"! وهذا خلط وانحراف خطير.

ثانيا: تغيير أحكام الزكاة

الفتوى الصادرة: جواز إخراج زكاة المال للدول الغربية (لتمويل مشاريعها العامة) بدلاً من إعطائها للفقراء المسلمين.

المصدر: قرار المجلس الأوروبي للإفتاء (رقم 2003/12):

"يجوز صرف الزكاة للدول الغربية لتمويل الخدمات الاجتماعية (مدارس، مستشفيات) التي يستفيد منها المسلمون، كبديل عن صرفها للفقراء مباشرة".

التعارض مع النصوص القطعية:

- قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ ...**﴾(التوبة: 60) - نص صريح بتحديد المصارف.
- الإجماع: لا يجوز صرف الزكاة لغير الأصناف الثمانية (ابن المنذر: الإجماع، ص 51).

آلية التحريف:

- تحويل "المصلحة العقلية" (تحسين صورة المسلمين) إلى "ضرورة" تبيح تغيير مصرف الزكاة!

ثالثا: المساواة في الميراث بين الذكر والأنثى

- **الفتوى الصادرة:** جواز تقسيم التركة بالتساوي بين الرجل والمرأة في الغرب!
- **المصدر:** "ندوة فقه الأقليات" (باريس، 2019) برعاية اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا(UOIF) :

"إذا كان توريث الأنثى نصف الذكر يؤدي إلى نزاع عائلي أو تشويه صورة الإسلام، جاز التسوية بينهما".

التعارض مع النصوص القطعية:

- قوله تعالى: ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ**﴾ (النساء: 11) - نص قطعي الدلالة.
- الإجماع: من أكبر الكبائر تغيير أنصبة الميراث (النووي: المجموع، 34/16).

- **آلية التحريف:**
  - اعتبار "المصلحة الاجتماعية" (تجنب نقد الغرب) مبرراً لإلغاء حكم قرآني!

رابعا: زواج المثليين (الـLGBTQ+)

- **الفتوى الصادرة:** جواز إمامة المسلم لزواج المثليين في الكنائس الغربية!
- **المصدر:**" الجمعية الإسلامية في أمريكا الشمالية (ISNA) "في ورشة عمل 2022:

"إذا كان الزوجان مثليين ويريدان إشراك إمام مسلم في حفل زفافهما كـ"صلاة دعاء"، فلا مانع شرعاً لدعم انتمائهما الإسلامي"!.

- **التعارض مع النصوص القطعية:**
  - قوله تعالى: ﴿**أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ**﴾ [الأعراف: 80].
  - الحديث: «**لعن الله من عمل عمل قوم لوط**» صحيح الترمذي.
  - **آلية التحريف:**
  - استخدام "التقارب الثقافي" ذريعة لتطبيع الكبائر!

الخامس: التبرع للأعمال المخالفة للشريعة

- **الفتوى الصادرة:** جواز تبرع المسلمين للكنائس أو منظمات تدعم الشذوذ!
- **المصدر:** مركز "الفتوى الجماعية" في كندا(2017) :

"التبرع للكنائس التي تقدم خدمات اجتماعية للمسلمين (كإطعام الفقراء) جائز، حتى لو مارست طقوساً كفرية أو دعمت الشذوذ".

- **التعارض مع النصوص القطعية:**
  - قوله تعالى ﴿**وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ**﴾ [المائدة: 2].
  - الحديث «**من تشبه بقوم فهو منهم**» صحيح أبي داود.
- **آلية التحريف:**
  - اختزال "المصلحة" في المنفعة المادية مع إهمال حماية العقيدة!

سادسا: التصويت في استطلاعات الحجاب/النقاب

الجهة: إسلام ويب (الشيخ العلامة):

- **الفتوى:** حلل التصويت في منتديات غربية دعمًا لشعائر الإسلام، لأنها تقوي "المصلحة" بالمصلحة العامة .
- **المنهج:** العقل يقدّر فائدة "شعور المسلمين بالاهتمام".
- **الخلل:** منتج "مصلحة" عقلية لم يُبنَ على نص شرعي تفصيلي، بل على تقدير ذهني. فهل لهذه الفتوى أصل في كتاب أو سنة؟ مطروح شك مشروع.

سابعا: المايوه الشرعي/السباحة

- **الجهة:** دار الإفتاء المصرية (الدكتور محمود شلبي):
- **الفتوى:** إذا كان لباس السباحة ساترًا شرعًا، فله الإباحة، لأن الحفاظ على النشاط (المصلحة الصحية) أعظم من الضرر.
- **المنهج:** ربط "الحاجة" و"المصلحة" بالحكم الشرعي.
- **الخلل:** هل ثمة نص شرعي يُبيح المايوه؟ حُكمه مرتبط بتحقيق شرط من شروط علة (كحماية الحشمة)، لكن المنهجية هنا تُفترض "المصلحة" دون نص تفصيلي يستند إليه.

ثامنا: إباحة زواج المسلمة من غير المسلم (الكافر الكتابي) في الغرب:

- **الحكم الشرعي الثابت:** النصوص القطعية تحرمه تحريمًا باتًا. قال تعالى: "وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا" (البقرة: 221)، وقوله تعالى: "فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ" (الممتحنة: 10). الإجماع منعقد على التحريم.
- **فتوى "فقه الأقليات" المتناقضة:** أصدر "المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث (ECFR) "فتوى (قرار رقم 19/4 في دورة 19، 2003م) تجيز للمرأة المسلمة في الغرب الزواج من غير المسلم (المسيحي تحديدًا) تحت مسمى "الزواج المدني" فقط، بشرط أن يكون الزواج مدنيًا لا دينيًا، وضمان حقها في ممارسة دينها وتربية أولادها على الإسلام.
- **مبرراتهم بالمصلحة:**
  - ضرورة الاندماج في المجتمع الغربي وتجنب عزل المسلمين.
  - صعوبة إيجاد شريك مسلم مناسب في البيئة الغربية مما يؤدي إلى العنوسة أو الزنا أو الارتداد عن الدين.
  - حماية المرأة المسلمة من الوقوع في العلاقات المحرمة إذا لم يتح لها الزواج.
  - اعتبار أن الزواج المدني ليس زواجًا شرعيًا في نظر الإسلام، وبالتالي لا يترتب عليه أحكام الزواج الشرعي الكاملة! (تبرير منهجي خطير).
- **نقد التنازل المنهجي:**
  - **مخالفة النص القطعي والإجماع:** لا يمكن للمصلحة العقلية نسخ حكم ثابت بنص قطعي وإجماع، مهما كانت الضغوط. هذا هدم لأصل من أصول الدين.
  - **المصلحة العقلية المحضة:** الضرورة المزعومة (صعوبة إيجاد زوج مسلم) لا ترقى لمستوى الضرورة الشرعية التي تبيح المحظورات (كالموت جوعًا لإباحة الميتة). العنوسة أو الصعوبة ليست مبررًا لإباحة محرم قطعي. المصلحة هنا هي "عقلية محضة" تراعي الراحة والاندماج الاجتماعي على حساب حكم شرعي ثابت.
  - **التفريق المصطنع بين "مدني" و"شرعي":** "هذا التفريق لا أصل له في الشريعة. العقد المدني الذي يبيح الاستمتاع والخلوة هو زواج تترتب عليه الأحكام الشرعية. الشريعة لا تعترف بزواج "مدني" خالٍ من الأحكام.
  - **استنساخ حكم خاص (زواج المسلم من كتابية) بشكل معكوس:** وهو قياس مع الفارق، فالحكم في القرآن خاص بالرجل المسلم دون المرأة المسلمة، ولا يقبل التعميم.

- **الجهة:** المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث - (ECFR) رئيسه السابق الشيخ يوسف القرضاوي (على الرغم من أن موقفه الشخصي قد يكون أكثر تعقيدًا، إلا أن المجلس أصدر القرار).

تاسعا: الإجبارعلى اللجوء للمحاكم الوضعية في الخلافات الزوجية والاعتراف بسلطتها المطلقة:

- **الحكم الشرعي الثابت:** وجوب التحاكم إلى شرع الله. قال تعالى: "فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ" (النساء: 65). تحريم التحاكم إلى الطاغوت. قال تعالى: "أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ" (النساء: 60). الإجماع قائم على تحريم التحاكم إلى غير شرع الله في ما خالف حكمًا شرعيًّا ثابتًا.
- **موقف "فقه الأقليات" المتنازل:** تشجع بعض الفتاوى والمواقف ضمنيًا أو صراحة على قبول حتمية اللجوء إلى المحاكم الغربية في جميع النزاعات الزوجية (الميراث أحيانًا) دون بذل جهد حقيقي لتطبيق الأحكام الشرعية عبر التحكيم الإسلامي أو السعي لاعتراف النظام به (إلا في نطاق ضيق جدًّا). يتم التركيز على "الاستفادة من النظام" و"كسب الحقوق" بغض النظر عن مصدر الحكم.
- **مبرراتهم بالمصلحة:**
  - حتمية سيادة القانون الوضعي في البلاد الغربية وعدم وجود بديل عملي كامل.
  - حماية حقوق الطرف الضعيف (غالبًا المرأة) التي قد تضيع إذا لم تلجأ للمحاكم.
  - تحقيق الاستقرار والاندماج وعدم خلق صدام مع النظام.
- **نقد التنازل المنهجي:**
  - **إهدار أصل عقدي جوهري:** وهو وجوب التحاكم إلى شرع الله ورفض التحاكم إلى الطاغوت. الإقرار بسلطة المحاكم الوضعية الفاصلة في الخصومات هو إقرار بشرعيتها الفوقية في تنظيم حياة المسلمين، وهو مخالف لمنهج الولاء والبراء.
  - **المصلحة العقلية المحضة:** التركيز على "كسب الحق المادي" أو "الاستقرار الدنيوي" مع إغفال الحق الأكبر وهو الالتزام بشرع الله وعدم الاعتراف بشرعية ما يخالفه. المصلحة هنا دنيوية محضة تفصل الدين عن الحياة العملية.
  - **القبول بالواقع بدل تغييره أو التكيف معه ضمن الثوابت:** بدل السعي الجاد لتطوير آليات التحكيم الإسلامي المعترف بها قانونًا أو الدعوة لتعديلات تسمح بتطبيق الأحكام الشخصية للمسلمين (كما في قضايا الأحوال الشخصية لليهود مثلاً)، يتم القبول بالواقع كمسلمة نهائية.
  - **تفريغ العقود الشرعية من مضمونها:** إذا كان العقد (الزواج) شرعيًّا، ولكن فض النزاع يتم بغير شرع الله، فإن هذا يناقض أصل العقد.

- **الجهات:** يصدر هذا التوجه غالبًا بشكل ضمني في أدبيات وفتاوى العديد من المؤسسات والمفتين العاملين في الغرب الذين يركزون على "التعايش" و"الواقعية"، نادرًا ما يكون صريحًا في فتوى، لكنه واقع ممارس ومتسامح به فقهيًا في كثير من الأحيان.

وأخيرا سنتناول إحدى أهم القضايا التي تكثر فيها النقاشات إبان الانتخابات البرلمانية أو الرئاسية في الغرب، وسنتوسع في تناولها أيضا وهي:

عاشرا: المشاركة في الانتخابات الغربية، و انتخاب الأحزاب العلمانية الحاكمة:

- **الجهة:** "الرفاعي" في طريق الإسلام:
- **الفتوى:** "أجاز التصويت والترشح في نظم غير إسلامية إذا حقق "مصلحة شرعية راجحة" مثل تخفيف الظلم ونصرة الحق.
- **التبرير:** استخدمت قاعدة "تحقيق المصلحة الشرعية" عبر المشاركة.

الأصل في التشريع أن الحاكمية لله، والمشاركة في الأنظمة الوضعية نقض لهذا الأصل

1. **قول الله تعالى:** ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: 40]، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: 44].

- **وجه الدلالة:** إن الحكم – بمعنى التشريع وإنشاء القوانين – **حقٌّ خالص لله وحده،** لا يُشاركه فيه بشر، كما نصَّ القرآن في قوله تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: 40]، أي إن التشريع ليس وظيفةً بشرية، بل اختصاصٌ إلهي لا يُفوّض، ولا يُنيب فيه أحدٌ أحدًا.

أما في الأنظمة الديمقراطية الغربية، فإن **القاعدة الدستورية المؤسسة للدولة تُعطي البرلمان** – بوصفه ممثّلًا للإرادة العامة – **السلطة العليا في التشريع**، وتعتبر أن مشروعية الدولة في الحكم بالقوانين الوضعية مستمدة من تفويض الشعب عبر الانتخابات. وهذا يعني أن الناخب، حين يشارك، **يُخوّل المرشح قانونيًا ودستوريًا بأن يشرّع باسمه ونيابةً عنه**، وأن يعكس "إرادته" كمواطن، سواء أكانت هذه القوانين توافق الشرع أم تخالفه. وهذا ليس مجرد تمثيل سياسي، بل **هو عقد تخويل صريح بالتشريع بدلا عن الله**، أي بإعطاء الإنسان صلاحية إنشاء الحلال والحرام خارج وحي الله.

وهذا بعينه ما دلّت عليه آية التنديد: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِن دُونِ اللَّهِ﴾ [التوبة: 31]، وقد فسّرها النبي ﷺ في حديث عدي بن حاتم – لما استشكل الآية وقال: "ما عبدناهم يا رسول الله" – فقال له ﷺ: «**ألم يُحلّوا لكم الحرام فيحلّونه، ويحرّموا عليكم الحلال فتحرّمونه؟" قال: بلى. قال: فتلك عبادتكم إياهم**» (رواه الترمذي وحسنه).

فالمعنى أن إعطاء البشر سلطة تشريعية – أي جعلهم يُحلّون ويحرّمون – هو صورة من صور التأليه، والعبادة من دون الله، ولو لم تَقترن بسجود أو شعائر.

ومن هنا فإن مشاركة المسلم في الانتخابات الغربية، ولو بنيّة الإصلاح، **تُعدّ تخويلاً ضمنيًا وموافقة عملية على نظام يجعل البشر مشرّعين مع الله، أو من دون الله**، وتلك صورة من صور الشرك في الحاكمية، بل هي – في صورتها الدستورية – أشد وأصرح من مجرد تقليد الحاكم الظالم، لأنها **تجعل التشريع نفسه من الحقوق المكتسبة للمواطنين والنواب بالتفويض العام**، وهذا لا يليق بدين التوحيد، ولا يُبقي للشرع سلطانًا على الناس.

وعليه، فالمسلم الذي يُدرك هذا المعنى لا يجوز له أن يشارك في هذا النظام، لا ترشحًا ولا تصويتًا، لأنه يكون بذلك **قد شارك في تأليه غير الله**، وأقرّ بحكم الطاغوت، وأعان على التشريع بغير ما أنزل الله.

تحريم الحكم بغير ما أنزل الله، وحرمة التمكين له بالتصويت أو المشاركة:

إن الحكم بغير ما أنزل الله محرّمٌ في الإسلام تحريمًا قطعيًا، وقد جعله الله تعالى في ثلاث آيات متواليات من سورة المائدة من خصال **الكافرين والظالمين والفاسقين**، بحسب حال الفاعل، قال تعالى: ﴿**وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ الْكَـٰفِرُونَ**﴾ [المائدة: 44]، ﴿**... فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ**﴾ [المائدة: 45]، ﴿**... فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ**﴾ [المائدة: 47]، فهذه نصوص قاطعة في ذم من يحكم بغير شرع الله، أو يرضى به، أو يبدله؛ والأخطر من ذلك ما ورد في قوله تعالى:

﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُواْ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّـٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓاْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَـٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَـٰلًۢا بَعِيدًا**﴾ [النساء: 60]، **وجه الدلالة:** هذه الآية تقطع بأن **مجرد إرادة التحاكم إلى الطاغوت** –أي إلى غير شريعة الله – **تنقض دعوى الإيمان**، فجعل الله إيمانهم مجرد **"زعم"**، لأن إرادة التحاكم إلى غير ما أنزل الله تنقض أصل الانقياد للشرع، فكيف بمن **يريد أن يجعل الطاغوت مشرّعًا ثم ينتخبه ويوكله ليشرع القوانين الوضعية** نيابة عنه في البرلمان؟! إن هذا الفعل أبعد عن الإيمان وأبعد!

بل إن الله تعالى سمّى القوانين المخالفة لشريعته "حكم الجاهلية" فقال: ﴿**أَفَحُكْمَ ٱلْجَـٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ**﴾ [المائدة: 50]، **وجه الدلالة:** أن كل تشريع غير مستند إلى وحي الله يُعدّ من حكم الجاهلية، والمشاركة في المنظومة السياسية التي تُنتج هذا الحكم وتُمكّن له هي مشاركة في تعظيمه وقبوله، بينما المؤمن مأمورٌ برفضه والكفر به.

وكذلك قال تعالى: ﴿**وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا**﴾ [الكهف: 26]، **وجه الدلالة:** أن الله تعالى **نفى نفياً باتًّا** أن يُشرك معه أحد في حكمه، ومن يشارك في انتخاب مشرّع بشري، أو في منظومة تجعل التشريع من اختصاص البرلمان، **فقد جعل له شريكًا في حقٍّ خاص بالله**، وهذا أصل الشرك في الحاكمية.

بل نهى الله حتى عن طاعة المشـرعين من البشـر في تحليل الحرام وتحريم الحلال، فقال: ﴿**يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ وَمَن يَتَّبِعۡ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَإِنَّهُۥ يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۚ**﴾ [النور: 21]، فما بالك بمن **يُخوّل مشرّعًا وضعيًا** أن يسن قوانين تُجيز المنكر، وتُلزم الناس به باسم القانون المدني؟ أليس هذا من أعظم صور اتباع خطوات الشيطان؟!

وقد ربط الله **بين الإيمان وبين التحاكم إلى شـرعه وحده**، فقال: ﴿**فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَرَجٗا مِّمَّا قَضَيۡتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا**﴾ [النساء: 65]، **وجه الدلالة:** أن الإيمان الحقيقي لا يتم إلا بتحكيم الرسول ﷺ – أي سنته وشريعته – وتحكيم غيره يناقض أصل الإيمان.

النتيجة الفقهية: إن المشاركة في الانتخابات البرلمانية في ظل أنظمة تجعل **التشريع حقًا بشريًا من خلال "الإرادة العامة" أو "الدستور الوضعي "**هي صورة من صور التحاكم إلى الطاغوت، بل ومن **التمكين له والموافقة على تشريعاته**، وهي مشاركة صريحة في نظام يزعم أن له الحق في **وضع القوانين بديلاً عن الله**، وهذا يناقض أصل الإيمان، وقد يكون شركًا عمليًا أو أكبر بحسب الاعتقاد والنوايا.

والمؤمن مأمور بالكفر بالطاغوت: ﴿**فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ**﴾ [البقرة: 256]،

المشاركة في الانتخابات تعني إعانة الكافر على باطل

﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: 2] **وجه الدلالة:** الانتخابات في الغرب تقوم على أساس ديمقراطي تشريعي، أي أن النائب المشارك يُشرّع القوانين، ويُبيح المحرمات (الزنا، الربا، الشذوذ...) ويعطل شرع الله. فالمشاركة في اختياره أو تولي منصب فيه إعانة على الإثم والتشريع بغير ما أنزل الله.

ثالثاً: التشريع حق لله، والمشاركة في نظام تشريعي وضعي إقرار ضمني بهذا الحق لغير الله

قال الله تعالى: ﴿أَمۡ لَهُمۡ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمۡ يَأۡذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ﴾ [الشورى: 21]، **وجه الدلالة:** المشاركة في الانتخابات تعني الدخول في نظام يُشرّع من دون الله، أو إعانة من يفعل ذلك، وهذا عين ما حرّمه الله وسماه شركًا.

لا يجوز تولي ولاية في نظام يحكم بغير ما أنزل الله:

روى البخاري أن النبي ﷺ قال: «من عمل عملًا ليس عليه أمرنا فهو رد» وروى مسلم: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، **وجه الدلالة:** العمل السياسي في الأنظمة الغربية مخالف لأمر النبي ﷺ، لأن أصله ليس شرعيًا، بل وضعي، قائم على مخالفة الشريعة، وتشريع ما يخالفها، فلا يكون من أعمال المسلمين، بل مردود.

خامساً: فتاوى المنع من العلماء:

- **الشيخ بكر أبو زيد** في رسالته "حكم الانتماء": "لا يجوز للمسلم أن يشارك في النظام الديمقراطي لأنه إقرار منه بحكم غير ما أنزل الله".
- **الشيخ عبد العزيز بن باز وابن عثيمين:** رفضا المشاركة في الانتخابات التي فيها تشريع وضعي أو تمكين لغير شرع الله.
- **الشيخ أبو إسحاق الحويني (مصر):** قال في أحد دروسه المسجلة: "الديمقراطية تقوم على أن الحلال ما أحله البرلمان، والحرام ما حرّمه البرلمان، وهذا كفر بالله صريح، لأن الله وحده هو الذي يشرع... فكيف أكون مسلمًا وأقر بهذا الكفر؟" يؤكد أن الانتخابات تدخل في تكريس حكم الطاغوت.
- **الشيخ عبد السلام ياسين (المغرب) – مؤسس جماعة العدل والإحسان:** قال في *المنهاج النبوي:* " المشاركة في مؤسسات التشريع الوضعية هو اعتراف ضمني بشرعية قوانينها، وما تقوم عليه من مبادئ تجعل السيادة للبشر لا لله". ورغم منهجه التربوي والسياسي، كان موقفه من الانتخابات البرلمانية في ظل الحكم الوضعي رافضًا بشكل صريح.
- **الشيخ عمر فلاته (تونس) – من علماء الزيتونة:** بيّن في إحدى فتاواه: "الترشح أو التصويت في أنظمة ديمقراطية تحتكم إلى البشر لا إلى الوحي هو من باب التحاكم إلى الطاغوت، وقد نهانا الله عنه في قوله: ﴿يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت﴾".
- **الشيخ محمد أحمد حسين (القدس – مفتي فلسطين).** أصدر عدة فتاوى عبر دار الإفتاء الفلسطينية تؤكد أن: "كل نظام يجعل من الشعب مصدراً للتشريع مكان الوحي الإلهي فهو نظام طاغوتي لا يجوز للمسلم المشاركة فيه"، مع استثناء الانتخابات التي لا تتضمن التشريع (كتلك الخاصة بمؤسسات خدماتية بحتة).
- **الشيخ عبد القادر عودة (مصر):** في كتابه *التشريع الجنائي الإسلامي:"* إن التشريع حق خالص لله عز وجل، وأي تدخل من البشر في التشريع يعتبر تجاوزًا خطيرًا لا تقبله الشريعة، والمشاركة فيه إقرار له."
- **الشيخ محمد البشير الإبراهيمي (الجزائر)** – جمعية العلماء المسلمين: قال في إحدى رسائله السياسية: "إن من يرضى بحكم لا يقوم على كتاب الله وسنة رسوله، فإنه قد نقض أصل الولاء لله، وارتضى لنفسه أن يحكمه الطاغوت".
- **الشيخ سعيد حوى (سوريا):** في كتابه *جند الله ثقافة وأخلاقاً:* "الديمقراطية لا تصلح منهجًا إسلاميًا، لأنها تنقل السيادة من الشريعة إلى الناس، وهذا غير مقبول في الإسلام الذي يجعل السيادة لله وحده".

سادساً: الضرورات لا تُشرع المحرمات المبدئية

قال تعالى: ﴿فمن اضطر غير باغٍ ولا عادٍ فلا إثم عليه﴾ [البقرة: 173]

وجه الدلالة: هذه الآية في الضرورات الحسية كالطعام والشراب، وليس في إعانة نظم تحكم بالطاغوت.
ولا يجوز توسيع الرخص حتى تشمل الدخول في نظام سياسي كافر.
قال الإمام الشاطبي: "الضرورات لا تبيح المحظورات إلا بقدرها"، وقال: "ولا يجوز أن تتحول الرخصة إلى أصل دائم".

الواقع السياسي الغربي لا يتيح للمسلمين التأثير الحقيقي

- المسلمون في الدول الغربية لا يشكّلون وزنًا سياسيًا حقيقيًا، لا هم ولا غيرهم، إذ إن النظام الليبرالي قائم على تشظية المجتمع إلى أقليات من حيث القدرة على التأثير، فالبيض والنسوة، والشواذ وذوي البشرة الملونة، والمسلمون والنصارى، وغير ذلك من التقسيمات كلها أقليات من حيث القدرة على التأثير في الحياة السياسية، ليبقى التأثير الحقيقي بيد الأحزاب السياسية ونخب المجتمع الرأسمالية التي بيدها الإعلام والسلطة، لذلك فإن البحث عن وزن سياسي هو ضرب من الأحلام التي تخالف طريقة بناء المجتمعات في الغرب عليه!
- تُستخدم مشاركتهم لتجميل صورة الأنظمة ولإدماجهم ثقافيًا لا لدعم الإسلام.
- الأحزاب تمنعهم من التصويت وفق مرجعيتهم الإسلامية، وتُلزمهم بالبرامج الحزبية المناقضة للشريعة.

خاتمة

المشاركة في الانتخابات الغربية، سواء ترشحًا أو تصويتًا، **لا تنضبط بالشرع**، وهي:

- مخالفة صريحة لنصوص الكتاب والسنة.
- مخالفة لمنهج الأئمة الثقات والعلماء المتقدمين.
- إعانة على المنكر وتبديل الدين.
- استناد إلى مصالح عقلية مظنونة لا تُبيح ما حرم الله.

والواجب على المسلم أن يثبت على دينه، ويُفارق أهل الباطل، ولا يخدع بالدعاوى السياسية الزائفة، وأن يعلم أن **نصوص الشريعة جاءت كاملة شاملة مستغنية عن تلك المشاركات الباطلة.**

الرد على استدلالهم بقصة يوسف عليه السلام واتهامه بأنه حكم بغير شريعة الله:

يستدل بعض المجوّزين بقوله تعالى عن يوسف: ﴿اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم﴾ [يوسف: 55]، وتفسيرهم: تولّى يوسف منصبًا في نظام حكم كافر (مصر الفرعونية)، فجازت المشاركة في أنظمة الكفر.، وأيضا: احتكامه إلى "دين الملك": ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (يوسف: 76)، تفسيرهم: استخدم يوسف قانون الملك (غير الإسلامي) لاحتجاز أخيه، فأقرَّ العمل بشرع الطاغوت.

حججهم الإضافية: لا دليل على تخصيص الحكم بيوسف، والأصل أن سير الأنبياء للاقتداء. ثم إن الحكم بغير ما أنزل الله "أصل" لا يختلف بين الشرائع، ويوسف أقرَّ: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (يوسف: 40) ثم شارك!

الرد التفصيلي:

1. **يوسف نبيٌّ مبعوثٌ بشريعة، ومهمة الأنبياء تطبيق شرائعهم في الحياة والمجتمع إن تمكنوا:**

- قال تعالى: ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ **لِيَحْكُمَ** بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ﴾ [البقرة: 213].
- وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ **لِيَقُومَ** النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾ [الحديد: 25]. واللام في قوله ﴿لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ﴾، وفي قوله: ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ هي لام التعليل، فأحد أهم المقاصد الكلية من بعث النبيين ومعهم البشارة والنذارة **أن يحكم الكتاب** بين الناس ليصلح معاشهم ويسود الحق والعدل في كل شأن من شؤون حياتهم!

أي إن مهمة الأنبياء هي الحكم بشريعة الله، والقيام بالقسط بها، فليس من المقبول عقلاً ولا شرعًا أن يكون نبي الله يوسف مشرّعًا أو منفذًا لقانون طاغوتي مخالف لشرع الله، ثم يمدحه الله على فعله، دون أن يعاتبه أو ينبه على تقصير في هذا الجانب.

- **يوسف نبيٌّ معصوم يوحى إليه، والتأويل المتناقض مع العصمة يجب رده!**
  - وشرع من قبلنا ليس شرعا لنا، **على فرض** أن شرعته كانت تبيح ذلك، **وليست كذلك**، بدليل آيات الله تعالى التي ذكرناها آنفا عن مهمة الأنبياء بتحكيم الكتب والقيام بين الناس بالقسط وفقا لشريعة الله، خاصة وأن في شرعنا ما يحرم الحكم بغير ما أنزل الله!
  - وأفعال الأنبياء معصومة، واتهامهم بمخالفة طبيعة نبوتهم القائمة على تحكيم الكتاب كما في الآيات السابق ذكرها ينافي العصمة، فإذا تعارض تفسير ظني مع قطعية عصمتهم انتفى ذلك التأويل ولم يعمل به لأن دليل العصمة قطعي.

2. **يوسف عليه السلام الذي يقول للناس: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَـكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ لا يمكن أن يخالفهم في ذلك ويقبل بحكم الأرباب المتفرقة. وفي مثل هذا يقول سيدنا شعيب لقومه الذين يدعوهم: ﴿وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاَحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ وتفسير ذلك عند القرطبي: "أي ليس أنهاكم عن شيء وأرتكبه، كما لا أترك ما أمرتكم به".**
3. **يوسف كان ممكّنا له شرعًا وسلطانًا**
   - قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ﴾ [يوسف: 56].
   - وهذا النص القرآني يدل على **تمكين تام** و**صلاحية مطلقة** في التصرف، لا يُمكن معها الادعاء بأنه كان مجبرًا على تحكيم شريعة الملك أو أنه تحت سلطة نظام يمنعه من تطبيق شرع الله.
4. **يوسف استعمل شريعة يعقوب في و اقعة الاحتجاز**
   - قال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [يوسف: 76].

أي إن **شريعة الملك كانت تمنع استرقاق السارق**، بينما يوسف عليه السلام عمد إلى **استصدار الحكم من إخوته وفق شريعة يعقوب** ﴿من وُجد في رحله فهو جزاؤه﴾، وهذه هي القضية التفصيلية الوحيدة التي ذكرت حكما حكم به سيدنا يوسف عليه السلام، فعمل فيها بحكم شرع الله لا بشرع الملك، بل خالف فيها شرعة الملك، ولولا التمكين الذي كان له يفعل ما يشاء ما استطاع مخالفة شرعة الملك، إذن فهذا دليل على أنه كان يحكم بالشرع.

❖ **ثانيًا: دلالة تسلسل الأوصاف (العزيز ← الملك)**

- في بداية القصة وخلال تعامل يوسف مع إخوته، وصفه القرآن بالعزيز (يوسف: 63، 88).
- بعد **قدوم أهله ورفع أبويه على العرش**، تغيّر الوصف إلى أنه أوتي من الملك: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ﴾ [يوسف: 101].

فهذا التدرج يدل على أن يوسف أصبح صاحب سلطة عليا، قد تكون بمرتبة الملك، أو مفوضًا تفويضًا كاملاً، مما يجعله حرًّا في تطبيق ما يشاء من الأحكام.

❖ **ثالثًا: تأمل في منطق المادحين لمشاركة يوسف في حكم الطاغوت**

- كيف يُعقل أن يُرسل الله نبيًا إلى قوم، ثم يمكنه في الأرض، ويجعله ذا سلطان، ثم لا يطبّق شريعة الله، بل يُحكم الناس بشرائع الطغاة؟

- ثم كيف لا يعاتبه الله تعالى؟ بل يُثني عليه ويجعله من المصطفين الأخيار؟!

هذا مما **يبطل دعوى أن يوسف شارك في حكم الكفر أو عمل ضمن تشريعاته.**

❖ **رابعًا: نقض الاستدلال بقصة يوسف على جواز دخول البرلمانات الوضعية**

- **لم يعمل يوسف بشريعة الملك، بل خالفها صراحة في موضع قضائي**
  - واقعة استرقاق السارق لا تفسر إلا بأنه خالف الشريعة المصرية وعمل بشريعة يعقوب عليه السلام.
- **من قال إنه عمل عند ملك كافر ولم يغيّر شيئًا، فاته التدبر في سياق النصوص**
  - قال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلۡمَلِكُ ٱئۡتُونِي بِهِۦٓ أَسۡتَخۡلِصۡهُ لِنَفۡسِيۖ **فَلَمَّا كَلَّمَهُۥ** قَالَ إِنَّكَ ٱلۡيَوۡمَ لَدَيۡنَا مَكِينٌ أَمِينٞ﴾.
  - قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ﴾.
  - ﴿يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ﴾.
  - ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ﴾.

كل ذلك يدل على أنه لم يكن تابعًا محكومًا، بل حاكمًا ممكّنًا، يملك القرار.

❖ **خامسًا: إنزال فاسد على غير منزلته**

كل محاولة لإسقاط قصة يوسف على واقع برلمانات الكفر المعاصرة، أو على واقع المشاركة السياسية في ظل أنظمة طاغوتية تحكم بغير ما أنزل الله، هي **إسقاط فاسد للقياس في غير محله**، لأن:

- يوسف لم يكن مكرهًا ولا محكومًا، بل كان حاكمًا.
- يوسف لم يخضع لدستور وضعي، بل خضع لوحي الله.
- يوسف حكم بشرع الله، والبرلمانات الوضعية تشرّع بغير شرعه.
- المجتمعات القديمة، ومنها مصر في عصر الهكسوس أو ما قبل الفرعنة الكاملة، لم تكن تعرف دساتير شاملة أو برلمانات أو أنظمة تفويض تشريعي كما في الأنظمة الحديثة.
- التشريع لم يكن مهنة مستقلة، ولم يكن الملك ملزَمًا بقانون محدد. بل كانت السلطة فردية مطلقة، والتدبير قائم على القرار السياسي.
- لفظ "الملك" في قصة يوسف يختلف عن "فرعون" الذي يرد لاحقًا في قصة موسى، وهذا يُشير إلى أن الحكم في عهد يوسف لم يكن فرعونيًا وثنيًا مؤسسًا على تأليه الحاكم، بل هو

نظام ملكي قائم على الإدارة السلطانية يعتمد فيها على "ماعت" كمبدأ شامل لتحقيق التوازن والسلام في الكون والمجتمع، **وليس على نصوص تشريعية ثابتة أو دستور مكتوب**، ولا على قوانين شاملة لتنظيم الحياة، بل تشريعات متناثرة مثل تشريع عقوبة السرقة مثلا، وكان الملك هو مصدر التشريع الأعلى، يصدر الأوامر وفق تصوراته عن "الحق" و"العدل"، ويُنفَّذ عبر البيروقراطية من وزراء وكهنة ونواب، **دون سند تشريعي أصيل، أي إن القوانين كانت بنظام سلطوي وليس بنظام تشريعي**، أي عبر أمر تنفيذي في قضايا معينة فقط يُنتج آثاراً تنظيمية، لكنه لا يقوم على قاعدة دينية أو دستور، بل على سلطة الملك المطلقة، وبالتالي فإن التفويض والتمكين الذي منحه الملك ليوسف عليه السلام إذ جعله المراقب الكبير لتخزين الحبوب وإدارة الأزمة خوله بإدارتها كيف يشاء، فكان يخالف التشريع السلطوي الملكي الظرفي كيف يشاء كما فعل دون مراجعة من الملك، لذلك لا يمكن إسقاط هذا الحال على الأنظمة التشريعية الحديثة التي تسن القوانين التي تطبق في الحياة والمجتمع في أنظمة الحياة المختلفة.

الخلاصة:

قصة يوسف عليه السلام **تثبت أنه كان ممكّنًا من الحكم**، وأنه **طبق شريعة الله في القضاء والسياسة**، وأنه **لم يكن جزءًا من منظومة طاغوتية**، ولا قوانين وضعية تنظم أنظمة الحياة والمجتمع، بل مجرد إدارة سلطانية لها طابع ظرفي، ولم يخضع لأوامر ملك ظالم، بل **تصرف بما يشاء وفق ما أمره ربه**، ولهذا شكره الله وأثنى عليه، بل كانت قصته مما سرّى الله بها على نبيه محمد ﷺ حين اشتد الأذى عليه خصوصا في عام الحزن، وكانت العبرة في نهاية السورة بأن صبره على الحق وعلى السبيل القائم على بصيرة من الله لا يحيد عنه سيوصله للحكم كما وصل سيدنا يوسف من قبل، وهذا التحليل الدقيق يبين أن الاستدلال ضد سياق السورة وسبب نزولها تماماً! فلا يصح بحال أن تُجعل قصته دليلاً على جواز الدخول في البرلمانات الوضعية، أو على جواز العمل بغير شريعة الله.

هل أقر الرسول ﷺ النجاشي على الحكم بشريعة كفر؟

نقتبس هذا الباب من الكتاب القيم جدا: الدعوة إلى الإسلام، للأستاذ أحمد المحمود:

"إن من يحمل الإسلام صادقاً، ويعمل لإعادته إلى واقع الحكم والحياة مخلصاً، سواء أكان فرداً أم كتلة لا يمكن أن يشـــارك في حكم كفر، وهو يدعي أنه يعمل لهدمه، لأن المشـــاركة في حكم كفر يطبق أنظمة الكفر وقوانينه هو تثبيت لأنظمة الكفر، وليس هدماً لها. وإن أية حجة يُؤتى بها لتبرير المشـــاركة في الحكم الكافر ما هي إلاّ مخادعة للنفس قبل أن تكون مخادعة لله والذين آمنوا، خاصـــة عندما تكون تلك الحجة تتعارض مع الأدلة الشرعية القطعية الثبوت ، القطعية الدلالة.

وإنه لبلاء شـــديد، وإثم كبير أن يلجأ حامل الدعوة إلى اتخاذ المصـــلحة التي يرتئيها عقله، والتي لم يعتبرها الشـــرع، دليلاً يبرر به لنفســـه مخالفة النص القطعي الثبوت، القطعي الدلالة. أو أن يلجأ إلى ما لا يصـــل إلى شـــبهة دليل ليتخذ منه مبرراً للمشـــاركة في حكم كفر يحكم بغير ما أنزل الله، مع أن هذه المشـــاركة في الحكم الكافر تتناقض مع الأدلة القطعية الثبوت، القطعية الدلالة، التي توجب الحكم بما أنزل الله، والتي تحرّم الحكم بغير ما أنزل الله.

وذلك كاتخاذ قصة النجاشي الذي نعاه الرسول ﷺ للصحابة يوم موته، وصلى عليه صلاة الجنازة، دليلاً مبرراً للمشـــاركة في حكم كافر يحكم بغير ما أنزل الله، ذهاباً إلى أن النجاشـــي قد أســـلم في عهد الرســـول ﷺ، وبقي يحكم بالنظام الذي كان يحكم به قبل أن يســـلم، مع أنه نظام غير إســـلامي، وقد ســـاقوا لذلك ســـتة أحاديث أوردها البخاري، تتعلق بموته، وبالصـــلاة عليه، ثلاثة منها رواها عن جابر بن عبد الله الأنصـــاري، وثلاثة منها رواها عن أبي هريرة. مع أن هذه الأحاديث الســـتة لا تنهض أن تكون دليلاً مبرراً للمشـــاركة في حكم كافر، يحكم بأنظمة الكفر وقوانينه. وبيان ذلك بالتالي.

1 – إن البخاري عندما روى هذه الأحاديث ترجم لخمســـه منها بعنوان (**باب موت النجاشـــي**) والســـادس أورده في (**باب الجنائز**). والأحاديث الســـتة تتعلق بموت النجاشي، وإخبار الرسـول ﷺ الصحابة بموته ، وأنه رجل صالح، وأنه أخوهم، والطلب منهم الاستغفار له، والصلاة معه عليه صلاة الجنازة. مما يدل على أنه كان مسلماً.

2 – علّق ابن حجر العســـقلاني في كتابه فتح الباري شـــرح صـحيح البخاري على ترجمة البخاري بعنوان (**موت النجاشي**) وعدم ترجمته بإسلامه بقول: (**وقد استشكل كونه – أي البخاري – لم يترجم بإسلامه – أي النجاشـي – وهذا موضـعه ، وترجم بموته ذلك أنه لما لم يثبت عنده القصـة الواردة في صـفة إسلامه وهو صريح في موته ترجم به ليستفاد من الصلاة عليه أنه كان قد أسلم**).

3 – **صيغة الأحاديث التي أوردها البخاري تدل على أن الرسول ﷺ عَلِمَ بموت النجاشي وبإسلامه يوم موته من طريق الوحي، كما تدل على أن الصحابة لم يعرفوا بإسلامه وموته إلاّ عندما أخبرهم الرسول ﷺ**

بذلك. ففي حديث جابر قال: «**قال النبي ﷺ حين مات النجاشي: مات اليوم رجل صالح ، فقوموا فصلوا على أخيكم أصْحِمَة**» وفي حديث أبي هريرة ورد «**أن رسول الله ﷺ نعى لهم النجاشي، صاحب الحبشة في اليوم الذي مات فيه**» مما يدل على أن الرسول ﷺ قد علم بموت النجاشي وبإسلامه يوم موته من طريق الوحي. وإن قول الرسول ﷺ للصحابة فيما رواه جابر بن عبد الله «**مات اليوم رجل صالح**» وقوله: «**فقوموا فصلوا على أخيكم أصْحِمَة**» ليدل على أنهم لم يكونوا يعرفون بإسلامه ، لأنهم لو كانوا يعرفون بإسلامه لما كان هناك من داعٍ لأن يأتي الرسول ﷺ بهذه التعابير "**رجل صالح**" "**أخيكم**" لأنه لم يكن يأتي بمثال هذه التعابير عندما كان يدعوهم للصلاة على من يموت عندهم من الصحابة.

4 – هذه الأحاديث تدل على أن النجاشي كان قد أسلم قُبيل موته، لكنها لم تبين متى كان إسلامه، وصيغتها تدل على أن الرسول ﷺ قد علم بموته وبإسلامه يوم أن مات من طريق الوحي، كما ذكرنا سابقاً، ولم يرد أي خبر يذكر صحيح يذكر أن الرسول ﷺ أخبر بإسلام النجاشي في غير هذا الموقع.

5 – إن هذه الأحاديث الستة ليس فيها ما يدل على أن النجاشي الذي نعاه الرسول ﷺ للصحابة، وصلى عليه صلاة الجنازة هو النجاشي الذي كان حاكماً للحبشة عند هجرة المسلمين إليها، كما أنه ليس فيها ما يدل على أنه هو النجاشي الذي أرسل إليه الرسول ﷺ الكتاب الذي يدعوه فيه إلى الإسلام لأن كلمة: (**النجاشي**) ليست اسم علم لشخص معين، وإنما هي لقب يلقب به كل حاكم يحكم الحبشة، كما أورد ذلك النووي في الجزء الثاني عشر من كتابه شرح صحيح مسلم، وكما أورده ابن حجر العسقلاني في الجزء الثالث من كتابه الإصابة.

6 – ورد في الجزء الثاني عشر من صحيح مسلم شرح النووي أن النجاشي الذي أرسل له النبي ﷺ الكتاب الذي يدعوه فيه إلى الإسلام في نهاية السنة السادسة من الهجرة بعد عودته من غزوة الحديبية ليس هو النجاشي الذي صلى عليه النبي ﷺ صلاة الجنازة ونص الحديث: «.. **عن أنس أن النبي ﷺ كتب إلى كسرى وإلى قيصر وإلى النجاشي وإلى كل جبار يدعوهم إلى الله تعالى. وليس بالنجاشي الذي صلى عليه النبي ﷺ**» ومن هذا الحديث يتبين أن النجاشي الذي صلى عليه النبي ﷺ هو غير النجاشي الذي هاجر إليه المسلمون إلى الحبشة ليعيشوا في جواره، وليس هو النجاشي الذي أرسل له الرسول ﷺ كتاباً في نهاية السنة السادسة يدعوه فيه إلى الإسلام، وإنما هو النجاشي الذي جاء إلى الملك بعد موت النجاشي الذي أرسل إليه الرسول ﷺ كتاباً مع عمرو بن أمية الضمري يدعوه فيه إلى الإسلام، والذي لم يجب دعوة الرسول ولم يسلم، لأنه لو أجاب الرسول وأسلم لأخبر الرسول ﷺ الصحابة بذلك، ولصلّى عليه، ولكان جعفر بن أبي طالب والمهاجرون معه قد علموا بإسلامه، فإنهم رجعوا إلى الرسول ﷺ في السنة السابعة بعد فتح خيبر، أي بعد إرسال الرسول الكتاب للنجاشي، ولو أنه أسلم لكان لإسلامه صدى وفرحة لدى المسلمين، خاصة بعد أن فتح الله عليهم خيبر، ولكان الرسول ﷺ قد بشرهم بإسلامه، ولكان لم يقتصر بعد قدوم جعفر على قولة: «**ما أدري بأيهما**

أنا أسر: بفتح خيبر، أم بقدوم جعفر» [سيرة ابن هشام] ولزاد على ذلك: "أم بإسلام النجاشي "ولكنه لم يأت على ذكر النجاشي في هذا الحديث مع أن المقام يقتضيه فيما لو كان قد استجاب لدعوته وأسلم.

7 – إن الذين ذهبوا إلى أنّ النجاشي الذي صلى عليه الرسول ﷺ صلاة الجنازة هو نفس النجاشي الذي هاجر إليه المسلمون ودخلوا في جواره، ونفس النجاشي الذي أرسل إليه الرسول ﷺ الكتاب الذي يدعوه فيه إلى الإسلام في نهاية السنة السادسة من الهجرة قد وَهِمُوا فيما ذهبوا إليه. وقد جاءهم هذا الوهم من كون النجاشي الذي هاجر إليه المسلمون كان الرسول ﷺ قد أثنى عليه ومدحه ووصفه لمن طلب منهم أن يهاجروا إليه: «**بأنه ملك لا يُظْلَم عنده أحد، وأن أرضه أرض صدق**» [سيرة ابن هشام] ومن كونه أحسن جوار من هاجر إليه من المسلمين ، وأمَّنهم فعبدوا الله لا يخافون على ذلك أحداً، ولكونه رفض أن يسلمهم إلى رسولي قريش بعد أن طلبا منه ذلك مخالفاً رغبة بطارقته، ومنعهم منهما ، وحماهما، وقال لهما: أنتم آمنون في أرضي من سبكم غرم. ومن كونه علّق على إجابة جعفر له لما سأله عما جاءهم به الرسول ﷺ قائلاً: "**إن هذا والذي جاء به عيسى يخرج من مشكاة واحدة** " وعلى إجابة جعفر في اليوم التالي لما سأله عما يقولون في عيسى، وكان أخذ عوداً من الأرض، "**والله ما عدا عيسى بن مريم ما قلت هذا العود**" [سيرة ابن هشام] فوهموا من كل ذلك أنه قد أسلم مع أن الرسول ﷺ لم يعلن عن أنه أسلم، كما أن أم سلمة زوج النبي ﷺ، وكانت من المهاجرات إلى الحبشة، لم تذكر أنه أسلم عندما تحدثت عنه ، وعما جرى لهم في أرض الحبشة، حيث قالت: " لما نزلنا أرض الحبشة جاورنا بها خير جار: النجاشي، أمِنَّا على ديننا، وعبدنا الله تعالى لا نؤذى، ولا نسمع شيئاً نكرهه .. وقالت: فوا لله إنا لعلى ذلك إذ نزل به رجل من الحبشة ينازعه ملكه، قالت: فوا لله ما علمتنا حَزِنّا حُزْناً قط كان أشد علينا من حزن حزناه عندئذ، تخوفاً أن يظهر ذلك الرجل على النجاشي فيأتي رجل لا يعرف من حقنا ما كان النجاشي يعرف منه. وقالت: بعد أن نصر الله النجاشي على عدوه، ومكَّن له في بلاده فوالله ما عَلمتُنا فرحِنا فرحة قط مثلها، قالت ورجع النجاشي وقد أهلك الله عدوه، ومكَّن له في بلاده، واستوسق عليه أمر الحبشة ، فكنَّا عنده في خير منزل حتى قدمنا على رسول الله ﷺ وهو في مكة [سيرة ابن هشام] فحديث أم سلمة هذا لا يدل على أن النجاشي قد أسلم.

هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية فكأن من قال بأن النجاشي الذي صلى عليه الرسول ﷺ هو نفس النجاشي الذي أرسل إليه المهاجرين، والنجاشي الذي أرسل له الكتاب الذي يدعوه فيه إلى الإسلام، فكأنه لم يطلع على حديث أنس بن مالك الذي رواه مسلم في صحيحة والذي ورد فيه : «**أن النبي ﷺ كتب إلى كسرى وإلى قيصروإلى النجاشي وإلى كل جباريدعوهم إلى الله تعالى، وليس بالنجاشي الذي صلى عليه النبي ﷺ** ».

أما الرسالتان اللتان أوردهما محمد حميد الله في كتابه (الوثائق السياسية للعهد النبوي) وهما أن النجاشي كتب إلى الرسول ﷺ كتاباً يصرح فيه بإسلامه ، واستعداده للمجيء إلى الرسول إذا أمره بذلك ، وأنه أرسل إليه بابنه أَرْها بن الأَصْحَم بن أَبْحَر، وكانت هذه الرسالة والرسول ﷺ في مكة. أما الرسالة الثانية فقد ورد أن النجاشي أرسلها إلى الرسول ﷺ مع العائدين من الحبشة من أصحاب الرسول ﷺ وهو في المدينة.

فهاتان الرسالتان لا ذكر لأي منهما في كتب الحديث الصحاح. وقد ذكر صاحب (الوثائق السياسية في العهد النبوي) أنه أخذ هذه الوثائق من كتب التاريخ للطبري والقلقشندي وابن كثير وغيرهم، ولم يذكر أنه أخذ أياً منهما من أي كتاب من كتب الحديث. وكتب التاريخ غير موثوقة، لأنها لا تعتني بتخريج الأحاديث مثل كتب الحديث، وهي تجمع أخبارها كحاطب ليل لا يدري أتقع يعده على عصا أم على أفعى. لذلك لا قيمة لهاتين الرسالتين، فضلاً عن أنهما تتناقضان مع حديث أنس الذي رواه مسلم، ومع رواية أم سلمة في حديثها عن النجاشي، وعن المهاجرين في الحبشة، وعدم ذكر المهاجرين إلى الحبشة، وآخر من رجع منهم جعفر، أيَّ خبر يفيد أن النجاشي قد أسلم، مع أن جعفر رجع إلى الرسول ﷺ في السنة السابعة بعد فتح خيبر، وبعد أن أرسل الرسول ﷺ الكتب إلى الملوك والأمراء. ولذلك لا تصح هاتان الرسالتان، ولا يستقيم الاستدلال بهما، فتُردّان. ومن ذلك كله يتضح أن النجاشي الذي أسلم، والذي صلى عليه الرسول ﷺ صلاة الجنازة ليس هو النجاشي الذي هاجر إليه مهاجرو الحبشة، وليس هو النجاشي الذي أرسل له الرسول ﷺ كتاباً يدعوه فيه إلى الإسلام في نهاية السنة السادسة من الهجرة وأوائل السنة السابعة مع عمرو بن أمية الضمري، وإنما هو النجاشي الذي وصل إلى مُلك الحبشة بعد موت النجاشي الذي أرسل له الرسول ﷺ الكتاب الذي يدعوه فيه إلى الإسلام.

وهذا النجاشي الذي أسلم كان قد تسلَّم الملك في السنة السابعة، لأن الرسول ﷺ كان قد أرسل رسله إلى الملوك والأمراء ، بمن فيهم النجاشي بعد رجوعه من غزوة الحديبية، وكانت في نهاية سنة ستٍ من الهجرة في شهر ذي القعدة، فيكون قد مات هذا النجاشي في السنة السابعة، وفيها تسلم النجاشي الذي اسلم ، والذي صلى عليه الرسول ﷺ صلاة الجنازة، والذي كان موته قبل فتح مكة في السنة الثامنة من الهجرة، كما ذكر البيهقي في دلائل النبوة.

وبذلك تكون الفترة بين توليه الملك وإسلامه، وبين موته فترة قصيرة أسلم فيها سراً، ولم يعرف بإسلامه أحد، حتى ولا الرسول ﷺ، وقد أُخبر الرسول ﷺ من طريق الوحي بموته وإسلامه يوم موته، كما دلت عليه صيغة أحاديث البخاري الستة التي رواها عن موته. والوقت القصير الذي قضاه مسلماً قبل أن يموت لا يمكّن من أن يعرف أحكام الإسلام. وعدم معرفة النبي ﷺ بذلك لم تجعله يرسل له ما يجب عليه أن يقوم به.

وبذلك لا يصلح هذا أن يكون دليلاً لمن أباح لنفسه أن يشارك في حكم الكفر الذي يحكم بغير ما أنزل الله، وتبطل دعواه في ذلك.

دراسة شاملة في تأصيل قاعدة "أهون الشرين" أو "أخف الضررين":

مقدمة تأصيلية:

قاعدة "أهون الشرّين" أو "أخفّ الضررين" من القواعد التي ورد ذكرها على ألسنة الفقهاء، وينبغي فهمها فهمًا دقيقًا ضمن ضوابطها الشرعية المحكمة، لا أن تُستعمل استعمالاً متفلّتًا لتبرير الانحرافات والمشاركات السياسية في أنظمة الكفر، كما تفعل بعض الحركات الإسلامية الحديثة. هذه الدراسة تستعرض أصل القاعدة، وشروط تطبيقها، والأدلة عليها، وأمثلتها من كتب الأصوليين كالغزالي وعز الدين بن عبد السلام، ثم تبين الفهم المنحرف للقاعدة في واقع المعاصرين، وترد على سوء استخدامها.

أولاً: تعريف القاعدة ومجالها الشرعي

- **القاعدة:** تعني أنه إذا لم يكن للمكلف بدّ من ارتكاب أحد المحظورين (أي لا يستطيع تجنبهما معًا)، فإنه يرتكب أخفّهما ضررًا.
- **أصلها من القرآن:**
  - ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286]
  - ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: 16]
- **شرطها الأصيل:** أن يتعذر الكف عن كلا المحظورين معًا، وأن يكون المكلف واقعًا لا محالة في أحدهما.

ثانيًا: ضوابط القاعدة الشرعية

1. **استحالة ترك كلا الضررين:** أي لا يمكن للمكلف تجنب الحرامين معًا.
2. **أن يتم تحديد الأخف بناءً على أحكام الشرع لا على الأهواء أو المصلحة العقلية المجردة.**
3. **أن يكون المكلف عاجزًا عن الامتناع عنهما إلا بوقوع مفسدة أعظم.**

توثيق شروط تطبيق هذه القاعدة[40]:

أولاً: نصوص الفقهاء في تقرير الشرط

الحنفية: ابن نجيم الحنفي في "الأشباه والنظائر" (ص 96): "قاعدة: إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفهما، **وليس له بدٌّ من ارتكاب إحداهما**".

[40] **المراجع الأساسية**: الأشباه والنظائر للسيوطي (قاعدة 50). إعلام الموقعين لابن القيم(3/10-20) . الفروق للقرافي(4/199-208) . الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص 94-98). كشاف القناع للبهوتي(6/296-301) .

- **الزيلعي** في "تبيين الحقائق" (22/6) عند قول الكاساني: "يرتكب أخف الضررين عند الضرورة، **إذا لم يمكن الخلاص من كليهما**".

المالكية: **القرافي** في "الفروق(4/204) ": "إذا اضطر الإنسان إلى أحد المحظورين، **ولم يمكنه التحرز عنهما**، لزمه ارتكاب أخفهما ضررًا".

- **المواق** في "التاج والإكليل(8/218) ": "يجوز ارتكاب أخف المفسدتين عند الضرورة، **بشرط أن لا يمكن الخلاص من المفسدتين معًا**".

. **الشافعية**: **الإمام الغزالي في** "المستصفى(1/286) ": "إذا تعارضت مفسدتان، لا بد من ارتكاب إحداهما، فتُرتكب أخفهما".

- **السيوطي** في "الأشباه والنظائر" (ص 117): "قاعدة: إذا اجتمعت مفسدتان، **ولم يمكن الخلاص منهما**، ارتُكبت أخفهما".

الحنابلة: **ابن القيم** في "إعلام الموقعين(3/14) ": "الشريعة جاءت بارتكاب أخف الضررين، **إذا كان لا بد من أحدهما**، وتجنب أعظم المفسدتين".

- **البهوتي** في "كشاف القناع(6/298) ": "إذا اضطر إلى فعل إحدى المفسدتين، **ولم يمكنه التحرز عنهما**، ارتكب أخفهما".

ثانيًا: شروح العلماء للشرط

معنى "الاضطرار":

- **ابن عابدين في** "حاشيته(5/45) ": "المراد بالاضطرار: أن يخاف هلاك نفسه أو عضوٍ منه **إذا لم يرتكب المحظور**".

اشتراط "عدم المخرج": **القرافي** في "أنوار البروق(4/200) ": **"لا يجوز ارتكاب أخف الضررين إلا إذا تعذر الخروج من الضرر بالكلية**، فلو أمكن الخلاص من الضررين معًا، لم يجز ارتكاب شيء منهما".

تحقيق ابن تيمية: في "مجموع الفتاوى(20/58) ": "من اضطر إلى فعل المحظورات، فإنما يرخص له ما لا بد منه فقط... **فإن استطاع أن يتخلص من المحظورين معًا، وجب عليه ذلك**".

ثالثًا: تطبيقات فقهية توضح الشرط

الموقف	السبب	هل ينطبق الشرط؟
السرقة تحت تهديد السلاح	لا يمكنه الخلاص من الموت أو السرقة.	نعم
مشاركة في حكم كافر	يمكنه الامتناع دون ضرر (الشرط غير متحقق).	لا
أكل الميتة في الصحراء	لا خيار إلا الموت أو الأكل.	نعم

الخلاصة: **الشرط الأصيل** –كما قرره جمهور الفقهاء – هو:

"أن يكون المكلف مُضطرًّا لا محالة إلى ارتكاب أحد المحظورين، مع عجزه عن التحرز منهما معًا".

ويستند هذا إلى قواعد:

1. **الضرورات تبيح المحظورات** (بقدرها).
2. **الضرر لا يُزال بضرر مثله أو أشد منه.**
3. **الضرر الأشد يُزال بالضرر الأخف** (عند الاضطرار فقط).

ثالثًا: أمثلة صحيحة من كتب العلماء

1. الولادة المتعسرة:

إذا كانت حياة الأم أو الجنين مهددة، ويجب التضحية بأحدهما لإنقاذ الآخر، فيُقدم الأخفّ ضررًا وهو إنقاذ الأم مثلًا، كما قرر ذلك العلماء.

2. القتل تحت الإكراه:

قال العز بن عبد السلام: "إذا أكره شخص على قتل مسلم فإن الواجب أن يصبر على القتل ولا يقتل غيره؛ لأن قتله لنفسه أهون من قتله لمسلم آخر ظلمًا".

3. المنع من منكر يفوت بسببه واجب:

منع الزنا أو القتل إذا لم يمكن إلا بتفويت صلاة واجبة في وقتها، فإن إنكار المنكر كمنع القتل هنا حينئذٍ مقدم لأنه آكد شرعًا.

رابعًا: رد الاستخدام السياسي المنحرف للقاعدة

التذرّع بالقاعدة في المشاركة في الحكم بالكفر:

- يبرر بعض الدعاة اليوم مشاركتهم في الانتخابات البرلمانية، أو دعم حكومات أو أحزاب علمانية، أو تمرير مشاريع تخالف الشريعة، بحجة أنهم "يمنعون شرًّا أعظم".
- **الرد:** هذا باطل من وجهين:

1. لا ينطبق شرط العجز؛ فالمسلم يمكنه ألا ينتخب ولا يشارك في الحكم بالكفر، وترك الفعل ممكن شرعًا.
2. لا يجوز تفويض من يحكم بغير ما أنزل الله، فالتمثيل البرلماني تخويل تشريعي، أي توكيل النائب في سن القوانين، وهذا شرك إن أُضفيت عليه المشروعية.
3. **مشكلة التخويل التشريعي (التفويض)**

- **الحجة الفقهية:**

- الانتخاب تفويض صريح للنائب في سن القوانين نيابة عن الناخب، وهذا يجعله شريكاً في كل تشريع يقرّه البرلمان، لقوله تعالى ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ "﴾ [الشورى: 21].

- **التحليل السياسي:**
  - النظام البرلماني مبني على "الولاية العامة (Mandate) "التي تخول النائب التصويت على **جميع** القضايا طوال ولايته (4-5 سنوات)، لا فقط ما وعد به في برنامجه الانتخابي.
  - مثال واقعي:
    - في 2003، صوت 80% من نواب "حزب العمال" البريطاني (بمن فيهم النواب المسلمين) لصالح غزو العراق، رغم معارضة الجماهير المسلمة لهم.
    - في 2019، صوّت البرلمان البريطاني لصالح زواج المثليين بدعم من أحزاب شاركت فيها حركات إسلامية.

4. **وهم منع الشر الأعظم:**

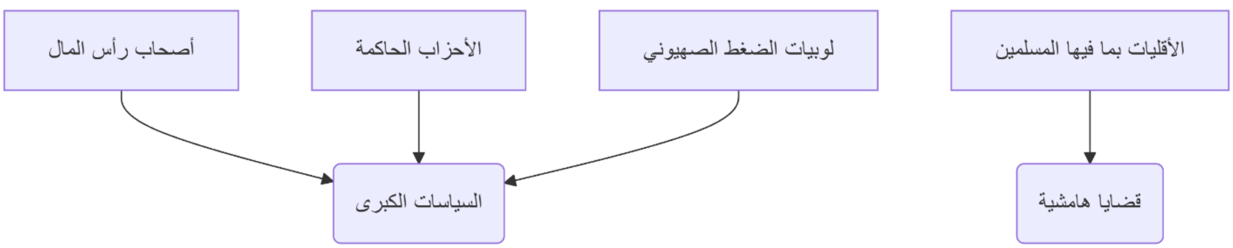
تفنيد حجة "منع المثلية في التعليم":

- حتى لو نجح النائب المسلم في حذف بند عن المثلية من منهج ما، فهذا لا يمنع:
  - تدريس الداروينية والعلمانية كحقائق مطلقة في النظام التعليمي نفسه! وقد فصلنا في كتابنا: " نَشْأَةُ الْكَوْنِ، دَلِيْلٌ عَقْلِيٌّ عِلْمِيٌّ حِسِّيٌّ عَلَىْ وُجُوْدِ الْخَالِقِ" في قضية "دكتاتوريةُ العَلْمَانِيَّةِ الإقْصَائِيَّةُ، والتصميم الذكي الحكيم"، وهي دليل على عدم قدرة مجتمع كامل تقف المؤسسات الكنسية وراءه وتدعمه بالحجج العلمية القوية في ولاية جورجيا الأمريكية، في محاولة منها بوضع ملصقات على كتب الأحياء تنص على أن "التطور نظرية وليس حقيقة قطعية"، الأمر الذي دفع قاضيا اتحاديا للحكم عام 2005 بأن هذه الملصقات غير قانونية، ويجب إزالتها، وفي العام 2005 قرر مجلس مدارس "دوفر" تعريف الطلاب ب"التصميم الذكي" كبديل علمي للتطور الدارويني، عبر بيان مدتة 60 ثانية، مع الإشارة لمراجع في المكتبة، اعتبرت المحكمة أن هذا يخرق التعديل الأول للدستور الأمريكي ومنعته" فهذان مثالان صارخان على أن برامج التعليم تسري وفقا لأجندات علمانية بحتة تقف خلفها دكتاتورية علمانية إقصائية، تستعمل فصل الدين عن الدولة كسلاح لإسكات أي بديل معرفي -ولو كان علمياً- لمجرد اشتباه بصلته بالدين.
  - تشريع قوانين المثلية لاحقاً (كما حدث في 35 دولة غربية منذ 2000).

- تغلغل الفكر المنحل عبر الإعلام (TikTok ،Netflix) الذي يؤثر أكثر من المدرسة.
  - تقرير اليونسكو 2021: "70% من محتوى منصات التواصل الاجتماعي في الغرب لا يتماشى مع القيم الدينية المحافظة".
- **المفارقة التاريخية:**
  - في فرنسا 2013، ساندت أحزاب شارك فيها مسلمون قانون "زواج المثليين" بحجة "التركيز على قضايا أهم مثل منع الإسلاموفوبيا" – فجاء القانونان معاً!

خدعة التأثير السياسي للأقليات

- **التحليل الهيكلي للأنظمة الليبرالية (استناداً إلى نظرية روبرت دال عن تعدد النخب):**
  - **النظام السياسي الغربي محكوم بـ"مثلث الهيمنة":**



آليات السيطرة

1. **القناة المالية**
   - مثال: فاز 91% من مرشحي انتخابات مجلس الشيوخ الأمريكي (2020) لمن تلقوا تمويلاً أعلى من الشركات (بيانات OpenSecrets).
   - *"عندما يتحدث وول ستريت، ينحني السياسيون.* "—— السناتور بيرني ساندرز(2019)
2. **انضباط الحزب**
   - نواب حزب المحافظين البريطاني الذين صوتوا ضد عقوبات إسرائيل (2023) واجهوا تهديدات بالإقصاء من "منسق الانضباط الحزبي".
3. **فرض الضغط السياسي (اللوبي)**
   - أنفقت لجنة الشؤون العامة الأمريكية الإسرائيلية (AIPAC) 34 مليون دولار عام 2022 لهزيمة النقّاد التقدميين لإسرائيل (موقع The Intercept).

التحقق الأكاديمي

المفهوم	الباحث/الدراسة	النتيجة الرئيسية
الهيمنة البولغاركية	دراسة برينستون (جيلينز وبيدج، 2014)	"النخب الاقتصادية تهيمن على السياسات؛ تأثير المواطن العادي شبه منعدم."
القانون الحديدي للأوليغاركية	روبرت ميشيلز(1911)	"جميع الأحزاب تتحول إلى أوليغاركيات تُسيطر عليها النخب."
الهيمنة الصهيونية	ستيفن والت وجون ميرشايمر(2007)	"سياسة الشرق الأوسط الأمريكية تُقاد من قبل اللوبي الإسرائيلي، وليس بالمصلحة الوطنية."

لماذا تبقى الأقليات مهمّشة؟

الو اقع الفعلي:

- مجموعات الدفاع الإسلامية (مثلCAIR) تنفق ~3 مليون دولار سنويًا على الضغط السياسي مقابل 100+ مليون دولار لـ AIPAC (لجنة الانتخابات الفيدرالية 2022).
- **النتيجة 97%** من الكونغرس الأمريكي يدعم إسرائيل دون قيود رغم معارضة 72% من الناخبين المسلمين (بيو 2023).

دراسة حالة: أنماط التصويت في الكونغرس الأمريكي

القضية	موقف التقدميين/المسلمين	موقف الشركات/الصهاينة	النتيجة
المساعدات العسكرية لإسرائيل	وقف إطلاق النار + شروط	3.8مليار دولار سنويًا دون شروط	موافقة 98%
إعفاء قروض الطلاب	إلغاء ديون بقيمة 10 آلاف دولار+	ممنوع	رُفض 5 مرات
دولة فلسطين	مدعوم	مُعارَض	0%نجاح منذ 1948

الخلاصة

هذا المثلث يعمل كـ **حلقة مغلقة**:

1. النخب تمول الحملات ← 2. الأحزاب تمرر قوانين صديقة للنخب ← 3. جماعات الضغط تحمي النظام، **الأقليات مستبعدة هيكليًا** من مراكز القوى الأساسية - مما يجعل "المشاركة" في هذا النظام **مصادقة على الهيمنة**، وليس طريقًا للتغيير. كما يلاحظ نعوم تشومسكي:

"الطريقة الذكية لإبقاء الناس سلبيين هي تحديد نطاق الرأي المقبول بدقة، مع السماح بمناقشة حيوية داخل هذا النطاق."

- **المصطلحات الخاصة:**
  - **Plutocratic Entrenchment** = الهيمنة البولغاركية (حكم الأثرياء)
  - **Deselection threats** = تهديدات بالإقصاء من المقعد الانتخابي
  - **Lobby Enforcement** = فرض الضغط السياسي (آلية عمل اللوبي)
  - **دراسة جامعة هارفارد 2020: "تأثير اللوبي الصهيوني على الكونغرس الأمريكي يفوق تأثير جميع الأقليات العرقية مجتمعةً بـ 12 ضعفاً".**
- **مثال صارخ:**
  - **في 2021، صوت 98% من الكونغرس الأمريكي لصالح زيادة الدعم العسكري لإسرائيل، رغم معارضة 72% من الناخبين المسلمين لأحزابهم.**

مغالطة المكاسب الجزئية مقابل الخسائر الاستراتيجية

قضية فلسطين نموذجاً:

- **الأحزاب الغربية (حتى التي تسمى "معتدلة") ترتبط بمواقف ثابتة:**
  - **الدعم العسكري لإسرائيل.**
  - **اعتبار المقاومة "إرهاباً".**
  - **التطبيع مع الكيان الصهيوني.**
- **دراسة معهد بروكنغز: "86% من قرارات الكونغرس المتعلقة بفلسطين منذ 1948 كانت لصالح إسرائيل، بغض النظر عن الحزب الحاكم".**

خدعة ترخيص المساجد:

- **في بريطانيا، تم إغلاق 40 مسجداً بين 2001-2020 بحجة "مكافحة التطرف"، رغم وجود نواب مسلمين في البرلمان.**
- **الحقوق المدنية تُكتسب عبر:**
  - **القضاء (كما في قضية منع الحجاب في فرنسا التي رُفعت للمحكمة الأوروبية).**
  - **الضغط الإعلامي.**
  - **الحملات الشعبية، دون حاجة لتخويل تشريعي.**

ثانياً: استيفاء المطالب التفصيلية

أ. الموازنة بين الضررين: الحكم بالكفر مقابل المكاسب الجزئية

البعد	الخير الناتج عن عدم المشاركة	الضرر الناتج عن المشاركة
الشرعية الدينية	عدم إضفاء شرعية على النظام	تفويض تشريع الكفر (إثم جماعي)
الأثر السياسي	حرمان النظام من غطاء "التعددية"	تقوية النظام العلماني
القضايا المصيرية	عدم المسؤولية عن جرائم النظام	المشاركة في قرارات الحرب/التطبيع
المكاسب	الحفاظ على المبدأ (الذي له ثقل شعبي)	مكاسب شكلية في قضايا ثانوية (تراخيص، مناهج مؤقتة)

- **الخلاصة:**
  - **المكاسب المؤقتة لا توازن الخسائر الاستراتيجية، خاصة في القضايا المصيرية (كالدعم العسكري لإسرائيل) التي لا يسأل عنها النائب المسلم فحسب، بل الناخب الذي خوّله.**

ب. خداع البرامج الانتخابية

- **الواقع العملي:**
  - الأحزاب تتخذ قرارات مصيرية دون الرجوع للناخبين، خاصة في:
    - السياسة الخارجية (مثل العلاقات مع إسرائيل).
    - القوانين الأخلاقية (الإجهاض، المثلية).
  - مثال:
    - رئيس وزراء كندا "جاستن ترودو" أدخل "الماريوانا" القانونية رغم عدم ذكرها في برنامجه الانتخابي 2015.
    - رئيس وزراء إسبانيا "سانشيز" شرّع القتل الرحيم 2021 رغم معارضة 70% من ناخبيه.

ج. خرافة التغيير من الداخل

- **الأدلة السياسية:**
  1. **نظرية "القفص الحديدي" لماكس فيبر:**

▪ الأنظمة البيروقراطية الحديثة تُجبر المنتسبين لها على تبني قيمها، حتى لو دخلوا معارضين.

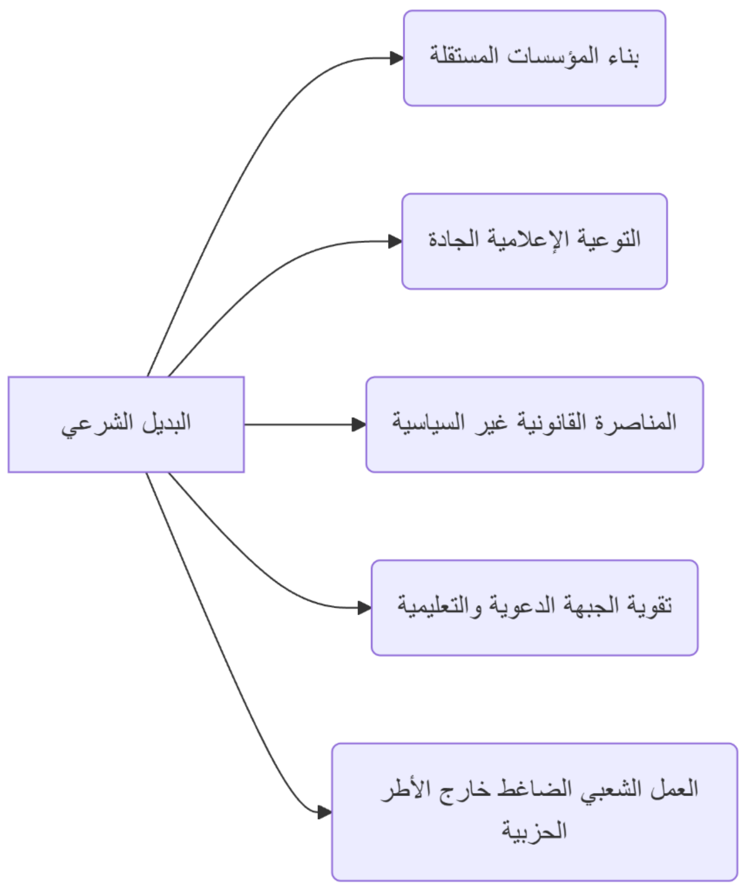
2. **دراسة جامعة كامبريدج 2022**:

▪ 82%"من الأحزاب الإسلامية التي شاركت في الحكم (تركيا، تونس، المغرب، الكويت) تخلت عن أكثر من 60% من برامجها الإسلامية تحت ضغط المؤسسات الدولية".

3. **قاعدة "الحد الأدنى للمنافسة"**:

▪ لكي يصبح الحزب مقبولاً في النظام، عليه تبني "الثوابت الليبرالية" (المساواة المطلقة، حرية التعبير المطلقة، فصل الدين عن الدولة).

خاتمة: استراتيجية المواجهة الشرعية



المنهج الاستراتيجي للمواجهة للمسلمين المقيمين في الغرب

1. **الهدف الاستراتيجي العالمي: إعادة إقامة الخلافة الإسلامية**:

- دعم العمل الفكري والسياسي لإحياء الخلافة الإسلامية في العالم الإسلامي.

- هذا هو الحل الجذري لجميع المشكلات النظامية التي تواجه المسلمين – سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية – إذ يعيد تطبيق الإسلام الشامل في الحكم، والقانون، والاقتصاد، والمجتمع.
- ستزول آثار النظام العلماني تلقائيًا – كالظلم، وأزمة الهوية، والانهيار الاجتماعي – عند إعادة تطبيق الشريعة الإلهية.

2. **تنمية الفهم العميق للإسلام في الغرب**

- تعليم المسلمين العقائد الإسلامية الأساسية، وأحكام الشريعة، والنظرية السياسية الإسلامية، لا سيما بطلان العلمانية، ومفهوم الحاكمية، ووجوب تطبيق الإسلام الشامل.
- ربط المسلمين بالتراث الإسلامي الأصيل من خلال حلقات علمية منظمة، ودورات، وكتب تتناول:
  - أصول الفقه
  - التصور الإسلامي
  - أنظمة الحكم والاقتصاد والحياة الاجتماعية في الإسلام
  - نقض الليبرالية والقومية والتحريفات الحداثية

3. **الحفاظ على الهوية الإسلامية و إبرازها**

- مقاومة الذوبان القسري من خلال تقوية مظاهر الهوية الإسلامية مثل:
  - اللغة العربية
  - اللباس الإسلامي
  - القيم الأخلاقية الإسلامية المتميزة (الحياء، ضوابط العلاقة بين الجنسين، هيكل الأسرة)
- تعليم الشباب المسلم نقد المعايير الليبرالية العلمانية، مثل:
  - الفردية
  - أيديولوجيا الجندر
  - النسبية الأخلاقية
- تعزيز الفخر بالحضارة والتاريخ الإسلامي – لا من باب الحنين، بل كبديل فكري وعملي للنموذج الغربي.

4. **الانخراط المجتمعي البنّاء دون تنازل**

- المساهمة الإيجابية في خدمة المجتمع (الصحة، التعليم، الاقتصاد) بطريقة تعكس أخلاق الإسلام.
- تجنب الانخراط السياسي في أنظمة التشريع العلمانية التي تشرعن قوانين الكفر.
- التمسك بأخلاق الإسلام في التعامل، والعمل التطوعي، والحياة المهنية دون تمييع المبادئ الدينية.

- الدفاع عن الحقوق المدنية للمسلمين بوسائل مشروعة وعلنية – عبر الإعلام، والمرافعات القانونية، والعرائض – دون التحالف مع الإيديولوجيات العلمانية.

5. **بناء خطاب دعوي وفكري مضاد**

- صياغة خطاب إسلامي متماسك يرد على:
  - الديمقراطية العلمانية
  - النسوية وتطبيع الشذوذ
  - التعددية الدينية والنسبية العقائدية، (التي تطرح بدلا من اليقين بأن المسلم يمتلك ناصية الحق!).
- تدريب الشباب المسلمين والنشطاء على حمل الإسلام فكريًا بثقة، وتمكينهم من التعبير عن:
  - الإسلام كنظام شامل (لا مجرد روحانيات)
  - نظام الحكم الإسلامي كحل عملي
  - الانهيار الأخلاقي والروحي في الليبرالية الغربية

6. **رفض الاندماج القائم على التنازل**

- الرفض القاطع للمشاركة في أنظمة:
  - تشرّع خلافًا للشريعة
  - تتطلب تنازلات أخلاقية (مثل الاقتصاد الربوي)
  - تطبع المفاهيم العلمانية لما يُسمى بـ "الإسلام المعتدل"
- كشف التناقض بين العقيدة الإسلامية والليبرالية الغربية، بما في ذلك استخدام "التسامح" كسلاح لقمع الحقيقة الدينية.

7. **دعم الأمة الإسلامية المظلومة**

- بناء شبكات دعم أخلاقي ومالي وإعلامي للمسلمين المضطهدين حول العالم، مثل:
  - فلسطين، الإيغور، كشمير، الروهينجا، وغيرهم
- رفع الوعي بالإرث الاستعماري والاستعباد السياسي المستمر، وبيان أن الخلافة هي الحل الاستراتيجي الوحيد.
- مواجهة رواية "التطرف الإسلامي" التي تُستخدم لتجريم الهوية السياسية الإسلامية.

- **قاعدة فقهية حاسمة:**

"الضرر لا يُزال بضرر مثله أو أعظم منه" (ابن القيم، إعلام الموقعين).

التوصية السياسية:

- **التركيز على "قوة الرفض (المقاطعة)" (Power of Boycott) التي تجبر الأنظمة على التنازل (كما في مقاطعة المنتجات الداعمة لإسرائيل)، وهو أسلوب أنجح من المشاركة المشوبة بالتنازلات.**

هذا التحليل يُظهر أن المشاركة في أنظمة الحكم الوضعي ليست "أهون الشرين"، بل هي شرّ متجدد يُضفي الشرعية على الكفرويورط المسلم في إثم تشريعه. والله أعلم.

خامسًا: الأمثلة المنحرفة المعاصرة

مشاركة الحركات الإسلامية في الحكم الديمقراطي: بزعم أنها "تمنع تغوّل العلمانيين".

- الرد: المشاركة هنا تفويض تشريعي، ومجرد الدخول في هذا النظام تكريس له، وليس ضرورة.
- تفكيك مفهوم "التغلغل":
  - النظام الديمقراطي مبني على "التوازن المؤسسي" الذي يجعل المشارَكة فيه اعترافًا بشرعيته لا مقاومةً له، وفق نظرية "القبول المؤسسي" (Institutional Legitimacy) عند "ديفيد إيستون": "المشارِك في النظام يصبح حارسًا له لا ناقضًا".
- مثال واقعي جديد: في تونس (2011-2021):
  - مشاركة حركة النهضة في البرلمان لم تمنع تمرير قوانين تتعارض مع الشريعة (المساواة في الميراث، إباحة التبني للمثليين).
- النتيجة: تحولت من "حركة إصلاحية" إلى "داعم للوضع القائم" وفق تقرير المعهد الدولي للدراسات الاستراتيجية (IISS 2022).
- الحجة الفقهية المستجدة:
  - المشاركة تعني القَسَم على الدستور الوضعي، وهو يمثل "إقرارًا بالولاء للقانون الوضعي" على حساب الولاء للشريعة، قال تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾ (الكهف: 28).

إباحة انتخاب نواب علمانيين "أقل سوءًا":

- الرد: الحرام لا يُبيح تمثيله أو إعطاءه شرعية من خلال الانتخاب.
- تحليل العقد الاجتماعي الحديث:
  - الانتخاب في النظام الديمقراطي ليس مجرد "اختيار فرد"، بل هو تفويض لتشكيل "الإرادة العامة" (General Will) حسب "روسو"، مما يجعل الناخب: شريكًا في كل قانون يسنّه البرلمان خلال ولايته.

- مسئولًا عن جرائم النائب (كالتصويت لدعم إسرائيل أو قوانين الشذوذ).
  - دليل واقعي غير مسبوق:
- دراسة جامعة ييل (2023) عن 100 دولة: "النواب الذين يُنتخبون بدعوى 'الاعتدال' يصوتون لصالح القوانين المنحلة بنسبة 89% تحت ضغط كتلهم الحزبية".
  - المفارقة الشرعية:
- لو وُجد مرشحان: كافر وفاسق، فإن عدم المشاركة أصلاً هو "أهون الشرين"، لأن:
- الامتناع عن التصويت يُضعف شرعية النظام (كما حدث في انتخابات الجزائر 2019 حيث هبطت المشاركة لـ40%).
- المشاركة تُحصّل إثمين: الإعانة على الإثم + إضفاء الشرعية على الحكم بغير ما أنزل الله.

تعيين قضاة شرعيين في أنظمة وضعية:

- الرد: القاضي هنا يُقيّد بالقانون الوضعي، فيطبق الكفر، ولا يجوز أن يُخدع المسلم باسم "تقليل الضرر".
- **كشف الوهم البنيوي:**
  - القاضي في الأنظمة الوضعية **سجين الإجراءات** لا الفتاوى:
  - يُلزم بالعمل بـــ"دستور الدولة" قبل الشريعة (المادة 2 في الدستور المصري: "مبادئ الشريعة مصدر رئيسي للتشريع" – أي غير ملزمة).
  - يُمنع من تطبيق الحدود (كالردة أو الزنا) تحت ستار "الحريات الفردية".
- **دليل تركيبة المحاكم:**
- في ماليزيا (نظام "محاكم الشريعة" الموازية):
  - تختص محاكم الشريعة فقط بـ"الأحوال الشخصية" (زواج، طلاق، ميراث).
  - تُحرم من النظر في القضايا المصيرية (الاقتصاد، السياسة، الجنايات).
- **المأزق الأخلاقي الجديد:**
- إذا حكم القاضي بموجب القانون الوضعي:
  - في قضايا "الشذوذ": يعترف بشرعيتها.
  - في قضايا "الربا": يضفي الشرعية على المعاملات البنكية. مما يجعل "تقليل الضرر" وهمًا يتحول إلى "تكبير للإثم".

سادسًا: تنبيهات فقهية مهمة

- **القدرة على الامتناع** تُبطل القاعدة: فإن وُجد طريق ثالث لا محظور فيه، تعيّن، ولا يجوز الاستسهال تحت عنوان الضرورة.
- **الاستناد إلى التيسير بلا دليل تفصيلي** هو تتبع للرخص بلا ضابط، وقد عدّه العلماء مهلكة.
- **المصلحة لا تنسخ النصوص**: وإنما تنضبط بما دل عليه الشرع، فإن خالفت الأدلة القطعية لا يُعمل بها.

سابعًا: خاتمة جامعة

قاعدة "أهون الشرين" ليست مبررًا عامًا لتجاوز الأحكام، ولا تصلح غطاءً لتطبيع المحرمات. هي قاعدة دقيقة، منضبطة بشروطها، لا يُلجأ إليها إلا في حالات الاضطرار التام، وبعد استفراغ الجهد في البحث عن المخارج الشرعية الأخرى. استعمالها في غير موضعها هو تشريع بشري يتذرع باسم الشريعة، وفتحٌ لباب الهوى، وتضييعٌ للتمييز بين الحلال والحرام.

قال الإمام العز بن عبد السلام: **"الضرر لا يزال بالضرر الأشد إلا إذا تعين، وكان درؤه أولى"**.

إذن: **فالضرر الأشد ليس في فعل المنكر، بل في إلباسه ثوب المشروعية. والمشاركة لا تمنع الشر بل تنقله من "فرض خارجي" مفروض بالقوة على المجتمع، إلى "خيار داخلي"، بعد إلباسه ثوب الشرعية، وهو أعظم ضررًا**

والله تعالى أعلم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الخاتمة والتوصيات:

لقد قدمت بعض تجليات "فقه الأقليات" تنازلات منهجية خطيرة في أحكام ثابتة، خاصة في مجال العلاقات الزوجية والموقف من الأنظمة الوضعية، تحت ضغط الواقع وبدعوى المصلحة. لقد تحولت "المصلحة" في هذه التطبيقات من مفهوم شرعي منضبط بالأصول إلى مصلحة عقلية محضة، مرتهنة للواقع الغربي وضغوطه، مما أدى إلى:

- مخالفة نصوص قطعية وإجماعات.
- إهدار أصول عقدية كبرى (كالتحاكم إلى شرع الله، الولاء والبراء).
- إضعاف الحساسية الشرعية تجاه المحرمات القطعية.
- تقديم صورة مشوهة عن مرونة الإسلام وقابليته للتأويل المطلق.

إن التحدي الحقيقي لفقه الأقليات هو ابتكار حلول عملية مبتكرة ومقبولة شرعًا ضمن إطار الثوابت الشرعية القطعية وضوابط أصول الفقه الرصينة، وليس على حسابها. هذا يتطلب:

1. التمسك بالثوابت وعدم المساس بها تحت أي ضغط.
2. ضبط استخدام مفاهيم الضرورة والحاجة والمصلحة بضوابطها الأصولية الصارمة.
3. التركيز الجاد على تطوير البدائل الشرعية العملية (تمويل إسلامي حقيقي، محاكم تحكيم إسلامية معترف بها، برامج زواج فعالة).
4. الفصل الواضح بين "التيسير" على المسلمين في تطبيق شرع الله، وبين "التنازل" عن شرع الله لتسهيل حياتهم في البيئة الغربية.
5. نقد ذاتي جريء من داخل مؤسسات فقه الأقليات لهذه الانحرافات المنهجية.

فقه الأقليات لن ينجح في مهمته الدينية والاجتماعية إلا إذا استند بقوة إلى القطعيات، وقدم رؤية فقهية سليمة تجمع بين الأصالة الشرعية والواقعية العملية المنضبطة، دون أن تكون المصلحة العقلية المحضة هي النسخة التي تنسخ الأحكام الثابتة.

فقه الموازنات أو الأولويات، وفقه الواقع: بين الانضباط الأصوليّ والانفلات العَقليّ

ملخص تنفيذي:

يُركّز هذا الفصل على تتبع تطور فقه الموازنات والأولويات، ويوضح أن هذا المفهوم، وإن وُجد أصله في كتب الأصول، إلا أن استخدامه المعاصر غالبًا ما شَطّ عن أصوله. يُظهر الكتاب أن فقه الموازنات المعاصر، كما تروّج له بعض الحركات الإصلاحية، **خرج عن الضوابط المنهجية والأصولية المتعارف عليها**، وجرى استخدامه لتبرير تنازلات واسعة في العقيدة والشريعة تحت عنوان "أهون الشرين" أو "درء المفاسد".

يفكك الفصل الأسس المعرفية لهذا الاتجاه، ويعرض أمثلة على تطبيقاته المعاصرة التي **تغلب فيها العقل المصلحي على نصوص الشريعة**، ومنها: قبول المشاركة في أنظمة علمانية، تقنين الحرام بدعوى الضرورة، أو تقديم مصلحة متوهمة على نص قطعي. ويُبين أن هذا التوسع في فقه الموازنات أدى إلى **تمييع المرجعية الشرعية**، وإقصاء الضوابط الفقهية لصالح تبريرات سياسية أو نفعية.

ويخلص الفصل إلى أن فقه الموازنات المنضبط هو جزء من الفقه الإسلامي، لكن شرطه الأساسي هو **عدم تجاوز النصوص القطعية أو مخالفة المقاصد الشرعية الكبرى**. أما استخدامه كما يُمارس في بعض الأوساط، فيُعد انحرافًا عن المنهج السليم، يفتح الباب أمام **انفلات العقل عن ضوابط الوحي**، وينسف ثوابت الشريعة باسم "المرونة".

المحاور الأساسية للفصل:

- **تعريف الموازنات وضوابطها في الأصول:** يبيّن الكتاب أن الموازنات بين المصالح والمفاسد ليست منهجًا دخيلًا، لكنها في أصول الفقه مقيدة بشروط:
  - أن لا تُعارض نصًا قطعيًا،
  - أن تكون المصلحة متيقنة لا موهومة،
  - أن لا يُفتح بها باب لتضييع الشريعة.
- **انحرافات التطبيق المعاصر:** يعرض الفصل عددًا من النماذج لاستخدام الموازنات في مخالفة النصوص:
  - تبرير العمل في الأنظمة الوضعية تحت عنوان "دفع الشر الأكبر"،
  - المشاركة في الانتخابات الليبرالية بحجة "منع العلمانيين"،
  - الإفتاء بترك أحكام شرعية في الإعلام أو السياسة بدعوى "الواقع لا يسمح"،
  - التحالف مع جهات معادية للإسلام بحجة "دفع الخطر الداهم".

- **نقد الاستناد إلى قاعدة "أهون الشرّين":** يناقش الفصل إساءة استعمال هذه القاعدة التي صارت "مفتاحًا لتبرير المحرمات"، في حين أنها في الفقه التقليدي لا تُطبَّق إلا بضوابط صارمة وشروط استثنائية.
- **مفهوم "فقه الو اقع": من فقهٍ مساعد إلى حاكمٍ:** يحذر الكتاب من تحوّل "فقه الواقع" من كونه أداة لفهم ظروف الواقع بغية تنزيل الأحكام الشرعية على ذلك الواقع، إلى سلطة فوق النص، تفرض على المجتهد تعطيل النص الشرعي باسم "فهم العصر"، أو "فقه الممكن"، مما يجعل **الو اقع معيارًا فوق النصوص، لا تحتها**.
- **الخلط بين السياسة الشرعية والانحراف الفكري:** يكشف الفصل كيف يستغل بعض الدعاة مصطلحات السياسة الشرعية لتمرير تسويات فكرية وعقدية خطيرة، ويؤكد أن **السياسة الشرعية لا تعني نسف الشريعة لتحقيق أهداف نفعية آنية**.

الخلاصة: فقه الموازنات المنضبط ضرورة شرعية، أما فقه الموازنات المنفلت، الذي يُستعمل لتجاوز النصوص باسم "المصلحة" و"دفع الضرر"، فهو خطر على ثوابت الدين، يُحدث انزلاقًا منهجيًا خطيرًا نحو التمييع الشرعي والتكيف مع الأهواء السياسية.

مادة الفصل:

إلى جانب فقه الأقليات، شاع في أدبيات بعض الدعاة مصطلح **"فقه الموازنات" أو "فقه الأولويات"**؛ للموازنة بين المصالح والمفاسد في النوازل المستجدة، ويقصد به الموازنة بين المصالح والمفاسد في الواقع لترجيح خير الخيرين ودفع شر الشرين.

الفكرة من حيث المبدأ لا غبار عليها إذا التزمت منهجية التعادل والترجيح في أصول الفقه، وانضبطت بقواعد المصلحة المرسلة التي سبق وقررناها في غير موضع من الكتاب، لضمان أن تكون منهجية تحديد المصالح، ومنهجية الترجيح بينها كلها منضبطة بالوحي، سواء بالاستناد إلى الأدلة التفصيلية التي تحدد المصلحة، أو بتحديد المصلحة في ظل إنزال شرعي دقيق للقواعد الكلية ولمقاصد الشريعة بالضوابط السابقة.

وقد نجد موازنات بين بعض القضايا وردت في القرآن الكريم، منها مثلا ما ورد في قصة موسى عليه سلام الله مع الخضر، إذ وازن الخضر بين بقاء السفينة سليمة وأن يقوم الملك الظالم باغتصابها، وبين أن يخرقها فتسلم لأصحابها، فمثل هذه الموازنات الشرعية، دلت عليها أدلة شرعية، لكن قد تكون بعضها خاصة بتلك الحادثة، فمثلا: أنه قتل الغلام كي لا يرهق أبويه طغيانا وكفرا، فليس لنا أن نقول أن هذه المصلحة يعمل بها، لأنه كان يقوم بها بوحي من الله، وليس لدينا ما يخبرنا بما سيؤول إليه حال أي غلام ظننا مثلا أنه سيرهق أبويه اليوم، فلا يقاس على تلك الحادثة، وإنما يستنبط منها أن ما بَيَّنَهُ الشرع من مصالح ومفاسد وأنه وازن أحيانا

بينها فهو منهج لا غبار عليه، بخلاف أن يحدد العقل بلا بَيِّنَةٍ من الوحي تلك المصالح والمفاسد، ومن ثم يهدم بها أحكاما ثابتة عليها أدلتها الأرسخ من الجبال!

منهجية الترجيح بين الأدلة التفصيلية في أصول الفقه: بديلٌ علمي لفقه الموازنات

إن المجتهد الأصولي حين يتعامل مع أدلة متعارضة في الظاهر، لا يلجأ إلى ترجيح أحدها بناءً على "المصلحة" المفترضة أو النزعة الذوقية، بل يسلك طريقًا صارمًا، مؤصلاً، قوامه **علم أصول الفقه**، وفق قواعد التعادل والترجيح المنضبطة التي تعكس **عمق الفهم واستحضار العقلية الأصولية** المنضبطة بالنص والدلالة.

وتمر عملية الترجيح بثلاث مراحل عقلية مركزية:

أولاً: مرحلة التعادل (التحقيق في التعارض الظاهري)

- التحقق أولًا من **ثبوت التعارض**: فرب دليلين يُظن تعارضهما، ولكن التحقيق في دلالتهما يفضي إلى الجمع أو التخصيص أو التقييد.
- الجمع مقدَّم على الترجيح متى ما أمكن، لأن **العمل بالدليلين أولى من إسقاط أحدهما.**
- وحيث إنه من الممكن أن يتم الجمع بين الدليلين على أساس أن أحدهما عام[41] والآخر خاص، أو أن أحدهما مطلق والآخر مقيد، فالقاعدة أنه يقدَّم **التقييد على الإطلاق**، و**التخصيص على العموم**، و**التأويل على النسخ** إذا أمكن ذلك (بشرط اتحاد **السبب أو الموضوع**). **التقديم** هنا لا يعني الترجيح بين متعارضين، بل **آلية من آليات الجمع** بين الأدلة.
- فإذا ثبت أن الجمع متعذر، انتقل المجتهد إلى مرحلة الترجيح.

ثانيًا: مرحلة الترجيح بين الأدلة المتعارضة

ويُراعى في هذا الباب مرجِّحات منضبطة، نُجملها في ثلاثة محاور أساسية:

1. **قوة الثبوت (مرجحات السند):**
   - تقديم المتواتر على الآحاد.
   - تقديم الصحيح على الضعيف.
   - تقديم ما أُجمع على قبوله على المختلف فيه.
   - تقديم ما رواه الأئمة العدول الثقات على من دونهم، والمروي من وجهين على ما روي من وجه واحد، وهكذا.

---

[41] **الإطلاق:** هو ما يدل على الحقيقة بلا قيد، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾. **العموم:** هو ما يدل على شمول كل الأفراد، كقوله ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾، التقييد يقع في **الأوصاف**، والتخصيص في **الأفراد**، وعليه: لا نقول إن "التقييد أقوى من الإطلاق" بمعزل، بل نقول: "يُقدَّم التقييد على الإطلاق عند تعارضهما الظاهري في حكمٍ واحد، لاتحاد السبب والمورد".

2. **قوة الدلالة (مرجحات المتن):**

- تقديم الدليل **النصي الصريح** على الظني أو المجمل. (كالنص على الظاهر[42]، والظاهر على المؤوّل (لأنه أقرب إلى مراد المتكلم ما لم يكن التأويل قائمًا على دليل صـحيح، أو قرينة تقويه)، والمحكم على المتشــابه، إذا لم يمكن الجمع، أو إذا لم تكن قرينة تقوي أحدهما على الآخر، والمطابقة على التضــمّن والالتزام، والتصــريح على التلميح، وهكذا. ويُقدَّم ما كان مطابقًا لظاهر النص على ما يحتاج إلى حمل أو تأويل، ويُقدَّم ما كانت دلالته قطعية على ما كانت دلالته ظنية.) وفي كل ذلك: يُعتبَر السياق ووجه الخطاب والعموم أو الخصوص في الحكم دالًّا على مدى قوة الدلالة.
- تقديم ما هو **أصرح في الحكم، أو أعم في التطبيق، أو أقوى في سياق الخطاب**.
- النظر في **قرائن السياق**، والتصريح مقابل التلميح، والمطابقة مقابل الالتزام.

3. **قوة الارتباط بالمسألة (مرجحات الصلة):**

- تقديم **الدليل الخاص** على العام عند التعارض[43]، والمبيّن على المجمل، (لأن المجمل لا يُعمل به إلا بعد بيانه، فيكون المبيّن مفسرًا له.)
- تقديم **المقيد** على المطلق إذا وُجدت رابطة معتبرة (أي بشــرط وجود وحدة في الحكم والســبب أو الجهة، وهو ما يسمى "الاتحاد في الحكم والسبب")
- تقديم الدليل **المتعلّق بعين الواقعة** على الدليل العام عند التخصيص. (ن ثبت أن العام لم يُرَد به تلك الواقعة).

وهذه المرجّحات ليســت قائمة على أذواق أو مصــالح غير منضــبطة، بل على قواعد قطعية في فهم النصوص وإعمالها.

ثالثًا: مرحلة العمل بالدليل الراجح

- يجب **إعمال الدليل الراجح** بعد استكمال النظر في الجوانب السابقة.
- أما الدليل المرجوح، فيُصــار إلى حمله على محمل لا يُناقض الدليل الراجح إن أمكن، أو يُترك إن كان لا يمكن الجمع.

وعلى هذا، فإن عملية الترجيح في علم الأصــول هي **موازنة علمية بين أدلة معتمدة شــرعًا، يُنظر فيها إلى مراتبها في الثبوت والدلالة والاتصال بالنازلة، لا إلى مصالح متوهمة أو تقديرات نفعية**. بخلاف ما عليه ما يُسمى بــ"فقه الموازنات" المعاصر، الذي غالبًا ما يجعل المرجّح هو تقدير ما يُظن أنه مصلحة، دون الرجوع إلى

[42] النص هو ما لا يحتمل إلا معنًى واحدًا، فيُقدَّم على الظاهر (الذي يحتمل أكثر من معنًى مع رجحان أحدهما)، إذا تعارض المعنيان ولا يمكن الجمع بينهما.

[43] قاعدة قطعية عند التعارض، إن لم يمكن الجمع، وقد نصّت عليها جميع كتب الأصول.

أصـول الترجيح المقررة، فيؤدي ذلك إلى قلب الأحكام، وجعل القطعي تابعًا للظني، والشـرعي تابعًا للسـياسـي، وهو انحراف منهجي بالغ الخطورة.

فالبديل الأصــولي المنضــبط يقوم على **نظام معرفي متكامل**، يجعل **المرجّح هو قوة الدليل لا رجحان المصلحة**، ويجعل **حسن التنـزيل ثمرة لحسن الفهم والضبط**، لا ثمرة للتنازلات أو التكيّف مع الواقع. وبهذا تستعيد الفتوى مكانتها العلمية كامتداد للنبوة، لا كأداة لتمرير السياسات.

والاجتهاد لا يكون إلا بتقديم **الدليل الأقوى** لا **المصــلحة الأقرب**، والمنهج الأصــولي في الترجيح بين الأدلة التفصــيلية يُمثل حجر الأســاس لاســتعادة مرجعية النص، والانضــباط بالوحي، وتحييد الأهواء، ويُعدّ بديلاً شرعيًا رصينًا يغني عن "فقه الموازنات" المبني على التقديرات الذاتية.

زوايا أخرى لإقامة الموازنات أصوليا:

أولا: ضوابط الموازنة بين الرخصة والعزيمة

الرخصة ليست مجرد "تسهيل"، بل حكم شرعي استثنائي مبني على عذر معتبر، ويجوز العمل بها بشروط منها:

1. **وجود عذر شرعي معتبر:** كالإكراه، والمرض، والسفر.
2. **عدم زوال العزيمة كلية:** فالأصل بقاء الحكم، والرخصة ترفع الحرج لا ترفع التكليف.
3. **أن لا تُتخذ الرخص ذريعة لخرق المقاصد أو تعطيل الشرع.**

ثانيا: قاعدة الضرورة وضوابطها

الضرورة تُقدَّر بقدرها، ومجالها ضيق:

- لا يباح بها ما كان محرمًا لذاته إلا بقدر دفع الضرر.
- لا يجوز اتخاذ الضرورة ذريعة لخرق أحكام قطعية أو تعطيل الشرع.
- لا تُؤسَّس الأحكام العامة على أحكام الضرورة.

"الضرورة لا تُبطل قاعدة، ولا تُنشئ حكماً، وإنما تُعطى حُكمًا استثنائيًا في ظرفها"

ثالثًا: الاختيار بين محظورين (قاعدة أهون الشرين) أو **دفع أعظم المفسدتين بارتكاب أيسرهما** بشرط:

- أن **تكون المفسدتان محققتين** لا موهومتين.
- أن **ينحصر الخيار بينهما**، ولا يوجد خيار ثالث.
- أن يكون **الاختيار أدنى ضررًا و أقل مخالفة لأحكام الشرع**.

إن المقصود من هذا النوع من الموازنة هو:

"ارتكاب أخف الضررين عند التزاحم، مع التمسك بالقدر المشروع والامتناع عن التوسع بلا ضابط"

رابعًا: الموازنة بين المصلحة والمفسدة

لا تُعتَبر المصلحة إلا إذا:

- **دل الشرع على اعتبارها أو جنسها** (أي إنها ليست مخالفة لأصل شرعي).
- كانت **محققة لا متوهمة**.
- كانت **مقدَّرة بموازين الشرع** لا بمصالح عقلية مجردة.

والمفسدة لا يجوز دفعها بإحداث مفسدة أعظم منها، ولا بإهدار أصل قطعي.

مثال تطبيقي فاسد: إباحة الربا لشراء منزل

- الربا محرَّم لذاته بنص قطعي.
- شراء المنزل ليس ضرورة، بل مصلحة موهومة، خصوصا وأن الجهات الممولة لا تعطي قروضا إلا لمن يثبت لها قدرته على السداد للقيمة الشهرية وهي في العادة أكثر من قيمة الإيجار.
- لا يجوز ارتكاب مفسدة قطعية (الربا) لتحقيق مصلحة محتملة، خاصة إن وُجد البديل.

"المصلحة إذا ناقضت نصًا قطعيًا، فهي مصلحة موهومة، ولا يُعتد بها شرعًا"

- كل حكم فرعي يُربَط بدليله التفصيلي، لا بعلة عقلية مجردة.
- المصلحة والمفسدة تُقاس من خلال النصوص والعلل المنضبطة لا من خلال المقاصد العامة وحدها.
- لا ترجيح بين الأحكام إلا إذا وُجد تعارض حقيقي لا يمكن الجمع فيه.

فهذه محاولة جادة لإقامة قواعد أصولية يبنى عليها فقه موازنات في حالات حقيقية تحتاج لترجيح.

إذن المشكلة فيما يسمى ب"بفقه الموازنات" يتمثل في **كيفية التطبيق وحدوده**، لقد استخدم البعض "فقه الموازنات" هذا ليبرر **التنازل عن بعض الأحكام** بدعوى تحقيق مقاصد أعلى أو درء مفاسد أعظم، ووجدنا تكرارا للأخطاء المنهجية التي سلكوها في "فقه الأقليات"، مما أفضى إلى جعل الترجيح وتحديد المصالح يغلب عليه التشهي والأهواء والمصالح العقلية التي لا تنطبق عليها معايير المصالح المقبولة أصوليا.

وسنعيد ذكر ضوابط المصلحة والموازنة عند الإمام الشاطبي (الموافقات 2/6-25) لتكون واضحة وإطارا لبحث منهجية الخروج عنها في بعض تطبيقات فقه الموازنات:

1. **الشرط التأسيسي**:
   - أن تكون منضبطة بمقاصد الشريعة الخمسة (الدين، النفس، العقل، النسل، المال).
   - أن تُستند إلى استقراء نصوص الوحي، لا إلى العقل المجرد.
2. **الشروط الإجرائية**:
   - **الكلية**: أن تعمَّ المجتمع لا أفرادًا (كرفع الحرج عن مسلمي الغرب ككل لا عن فئة مترفة).
   - **عدم معارضة النص**: يُرفض أي "موازنة" تُبيح ما نَصَّ القرآن على تحريمه.
   - **اليقين**: ألَّا تكون المفسدة المدفوعة مُتوهمة (ك"خوف الإسلاموفوبيا").

ب (**ضوابط الموازنة الشرعية الصحيحة** (ابن القيم، إعلام الموقعين 3/3) مع التمثيل عليها بقضايا حديثة:

- الموازنة في **الوسـائل** (كاختيار أنظف مطعم في بلاد الكفار)، لا في **الأهداف** (كإسـقاط فريضة الحجاب).
- أن تكون المفسدة المدفوعة **أكبر** من المفسدة المرتكبة.
- ألَّا تُؤدِّي إلى **إماتة واجب** أو **إحياء حرام**.

التأصيل التنظيري لفقه الموازنات عند القائلين به:

في اسـتدلال بعض المنظرين لفقه الموازنات، أي الموازنات العقلية، قالوا: أقر هارون عليه السـلام عبادة العجل!! وأن الموازنة بزعمهم اقتضـت أن يرضـى هارون من القوم أن يعبدوا العجل وذلك كي لا يفرق جماعة المؤمنين!!

قال تعالى في سـورة طه: ﴿قَالَ يَا هَارُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا (92) أَلَّا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي (93) قَالَ يَا ابْنَ أُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي ﴾(94)،

لقد أخذ القوم هذه الآيات بمعزل عن باقي الآيات التي تناولت الحادثة واستخرجوا منها حكما خطيرا، وهو ما سبق ذكره من رضى نبي كريم بعبادة العجل، لأنه قدمه على أن تتفرق كلمة بني إسرائيل!

في الآيات الكريمات نرى ما لم يروه، ففيها قول هارون لموسى عليهما السلام: ﴿فرقت بين بني إسـرائيل ولم ترقب قولي﴾، وقول موسى لهارون عليهما السـلام: ﴿ألا تتبعن أفعصـيت أمري؟﴾ وقد سـبق بيان أمر موسـى لهارون عليهما السلام إذ قال له: ﴿ٱخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلاَ تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾ وفي سـورة الأعراف، بين عليه السـلام أنه ما أقرهم وإنما اسـتضـعفوه وكادوا يقتلوه! ﴿قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُواْ يَقْتُلُونَنِي فَلاَ تُشْمِتْ بِيَ الأعْدَاء وَلاَ تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (150) ، فهل يتصـور أنهم كادوا يقتلوه إلا وقد اشـتد عليهم بالإنكار على فعلتهم الشـنيعة؟ إذن: نلحظ ملحظا خطيرا في التأصـيل للموازنات في اسـتدلالهم بأنهم اقتطعوا جزءا من الحادثة، وَرَدَ في سـورة وبَتَرَوهُ عن باقي مكونات الصـورة التي وردت في القرآن الكريم، وهذا البتر أفضى إلى فهم خطأ لا يستقيم!

يقول الأسـتاذ محمود عبد الكريم حسـن: "وهل أرسـل الله الرسـل وأنزل الكتب إلا ليُعْبَدَ وحده، ولتكون الرسـل والكتب فرقاناً بين الحق والباطل، بين الإيمان والكفر، وهل هناك ذنب وإثم بل كفر أعظم من أن يُعبد غير الله وأن يُصلَّى ويسجد لغير الله سبحانه؟ وهل يكون مؤمناً من يرضى بعبادة العجل. أيُّ وحدةٍ هذه التي يضحي الأنبياء بعقيدة التوحيد لأجلها، والله تعالى يقول على لسان موسى: ﴿قال رب إني لا أملك إلا نفسي وأخي فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين﴾. [وقول هارون عليه السلام: ﴿ولا تجعلني مع القوم الظالمين﴾] وهل يجهل من عنده قليل من علوم الشـريعة ومن فهم العقيدة أن كل دعوات الأنبياء تقتضـي أن يتفرق الناس فرقتين أو فئتين: فئة المؤمنين وفئة الكافرين. ألا نجد هذا المعنى في عشرات بل مئات آيات القرآن الكريم. قال تعالى: ﴿ولو شـاء الله لجعلهم أمة واحدة ولكن يدخل من يشـاء في رحمته والظالمون ما لهم من ولي ولا نصير﴾،

﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرءَاءُ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاء أَبَداً حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ﴾ 4 الممتحنة

إذن هم أمتان المؤمنون يدخلون في رحمة الله، والكافرون ظالمون خارجون عن هذه الأمة. وكيف تكون عند أصحاب فقه الموازنات الوحدة مقدمة على الإيمان ولو على أساس الكفر، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سُقُفاً من فضة ومعارج عليها يظهرون ۝ ولبيوتهم أبواباً وسرراً عليها يتكئون﴾. أو لم يفرق القرآن بين الأب وابنه على أساس العقيدة ﴿قال يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا تسألنِ ما ليس لك به علم إني أعظك أن تكون من الجاهلين﴾.

إنه إن كان منهج مثل هذا الفقه يقوم على هذا النوع من الموازنات، يطال العقيدة ويسمح بالتنازل عنها أو تغييرها في سبيل مصالح الأهواء التي ناقضت عشرات الآيات، بل ناقضت أسساً قام عليها صرح العقيدة، فما هو الأمر الذي سَيَتَحَرَّجُ من تغييره أو التنازل عنه صاحب هذا الفهم أو هذا القول؟" انتهى

تمثيلات الأخطاء المنهجية في فقه الموازنات (مع أمثلة موثقة)

- **الفتوى:** قرار المجلس الأوروبي للإفتاء (2001) بجواز التحاكم إلى القوانين الوضعية في قضايا الأسرة والمواريث في الغرب.
- **الوثيقة:** "ندوة أحكام الأقليات" (باريس، 2001) - قرار رقم(3/12) .
- **التبرير المذكور:** "موازنة بين مفسدة التحاكم إلى الطاغوت، ومفسدة ضياع حقوق المسلمين في المحاكم الغربية".
- **المناقشة الأصولية:**
  - **مخالفة النص القطعي:** ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ﴾ [النساء: 60].
  - **انتهاك ضابط الكلية:** المصلحة المزعومة (حفظ الحقوق) جزئية لأفراد، بينما المفسدة (تطبيع التحاكم لغير الله) كلية تُهدم ركن الدين.
  - **تجاوز ضابط الضرورة:** الضرورة لا تُبيح التحاكم للطاغوت إلا بالإكراه (كأسير يُجبر على التحاكم)، أما الاختيار فليس ضرورة.
  - **النتيجة:** المحاكم الغربية لن تفصل في الخلاف بشكل يعطي الحقوق المنضبطة بالشرع،
  - وستنتهك الأحكام الشرعية التالية (وأكثر منها):
    - المرأة تأخذ نصف ثروة الرجل عند الطلاق (Divorce Settlement) خلافًا للشريعة.
    - الأطفال قد يُسلمون للطرف غير المسلم.

- الإرث يُوزع بغير الترتيب الإســلامي، مثل المســاواة التامة بين الذكر والأنثى، أو توريث الشريك غير المسلم.
- بعض الدول تسمح بزواج الشواذ وتمنحهم حقوق التبني والميراث!

  - التمييع العقائدي عند المسلمين:

- المســلم العادي ســيرى المحكمة مرجعًا مقبولًا، لا فرق عنده بين محكمة شــرعية ومحكمة علمانية.
- تتبدل المفاهيم تدريجيًا، ويُغرس احترام "الدستور المدني" كمرجع أعلى من الشريعة.

  - ترسيخ السلطة القانونية للطاغوت:

- مع تكرار هذه الفتاوى، تكتسب المحاكم الوضعية الشرعية الاجتماعية لا القانونية فقط.
- يصبح من الطبيعي أن "نُرجع كل نزاع إليها"، وتُهمَّش الهيئات الإسلامية الشرعية.

  - نقض دعوى حفظ الحقوق:

- الحقوق لا تُحفظ إلا بالرجوع لمرجعيتها، وهي شريعة الله، لا قوانين وضعية.
- حصول امرأة على نصف ثروة رجل أو حضانة أطفال دون شروط الشرع ليس حفظًا للحقوق بل اغتصابًا لها.
- قســمة المواريث على غير ما شــرع الله هو إبطال للعقود الشــرعية، ومخالف لآية: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ...﴾ [النساء: 11]

إذن، ففقه الموازنات لم يحقق أي أثر شــرعي، فقد ألغى مفســدة (بنظرهم وبتحليلهم العقلي)، وكان البديل مفاسد أعظم ولم يكن للبديل أي علاقة بالشرع!

والمفاجأة، أنه في فرنســا حصــل أن رفضــت المحكمة تنفيذ حكم طلاق إســلامي بحجة أنه لا يتفق مع مبادئ الجمهورية! والأهم من هذا: أن البديل الشــرعي موجود واقعا، ويتمثل في محاكم التحكيم الإســلامي الخاصــة، وأئمة المساجد المرخصين، والهيئات الشرعية في الجاليات، فالسؤال المشروع هو: لماذا مثل هذه الفتوى؟ هل هي لتجريء المسلمين على التحاكم إلى المحاكم النظامية في قضايا الأحوال الشخصية؟

المثال الثاني: إسقاط حد الزاني المحصن تحت دعوى "درء الحدود"

- **الفتوى:** تقرير "مجلس الفقه الإسلامي بأمريكا الشمالية" (2006) بعدم تطبيق حد الرجم على الزاني المحصن في الغرب.
- **الوثيقة:** "مجلة المجلس" (العدد 17، 2006) - ص 23. النص: "إن تطبيق حد الرجم في المجتمعات الغربية ســيعطي صــورة مشــوهة عن الإســلام، ويُعيق دعوة غير المســلمين... وقد قررنا اعتماد قاعدة **درء الحدود بالشبهات** توسعًا، حيث إن **البيئة الغربية شبهة كافية** لتعطيل الحد"!.

- **التبرير المذكور:** "موازنة بين مفسدة إسقاط الحد، ومفسدة تشويه صورة الإسلام في الغرب بتطبيق عقوبة قاسية". زعم بعض المنادين بفكرة تأجيل طرح فكرة الحدود في الإسلام التي قد يراها الغرب مخالفة لمبادئه، بحجة أن إقامة الحدود الآن قد تنفّر الناس عن الإسلام أو تُستخدم ذريعة من الأعداء لتشويه سمعته، فالمصلحة تركها مؤقتًا! ثم تطور الأمر لدى آخرين فقالوا صراحة: "إن مقاصد الشريعة في إقامة العدل والرحمة ممكنة دون حدود بدنية، فنستعيض عنها بعقوبات تعزيرية أخف تتناسب مع تطور العصر .!"**هذا في الحقيقة إلغاء للحدود وينذر** بشرّ عظيم.
- **الخلفية التاريخية للفتوى:** لماذا يفتون بإسقاط حد الرجم؟ أما السياق السياسي والاجتماعي المباشر، فهو ضغط "حرب الإرهاب" بعد الحادي عشر من سبتمبر، وتكثيف الإعلام الغربي للهجمات على الشريعة، ووصمها "بالهمجية"، خاصة بعد تنفيذ بعض الحدود في دول مثل نيجيريا (2002)، ثانيا: تأثير "النخب الإسلامية" بخطاب "حقوق الإنسان"، وتحوُّل مفاهيم مثل: "الكرامة الإنسانية" و"القسوة" إلى مرجعية فوق النص الشرعي (مؤتمر "الإسلام وحقوق الإنسان" بجنيف 2004)، ثالثا: وصعود تيار إعادة قراءة الحدود مثل كتابات شحرور التي تزعم أن الحدود تاريخية وليست دينية، وفي هذه المناهج كلها **انبطاح فكري أمام الليبرالية الغربية**، في محاولة منهم لإثبات "**ليبرالية الإسلام**"، عبر التنازل عن ثوابت تراها الحضارة الغربية "منتهكةً لحقوق الإنسان، فالفتوى لم تكن للواقع العملي (فلا أحد يطبق الحدود في الغرب)، بل لأجل: تفريغ الحدود من قدسيتها، وتمهيد الطريق لنقاش إلغائها في العالم الإسلامي (كما حدث لاحقًا **في مؤتمر "إصلاح الفقه الإسلامي" بقطر** 2010).
- **كما أن تمويل بعض هذه المجالس من حكومات غربية (كوزارة الخارجية الهولندية عام 2004) شَرطَ "تحديث الخطاب الديني" بما يتو افق مع القيم الليبرالية.**

أرجو الانتباه لهذه النقطة جيدا، فإن كثيرا من هذه المجالس ممولة من قبل جهات حكومية غربية.

الشاهد التاريخي: كيف حوَّلوا "الاستحالة العملية" إلى "شرعية دينية!"

في تعليق "الشيخ" عبد الله بن بيه (عضو المجلس الأوروبي) على القرار (2007) قال: "نحن لا نلغي الحد، ولكن نعلِّق تطبيقه في الغرب لأن **العقوبة لا تُطبق حيث تكون فتنة!**"

- **المشكلة:** تحويل "الاستحالة الواقعية" (عدم وجود سلطة إسلامية) إلى "مبرر شرعي" (فتنة)، مع أن العذر الشرعي هو العجز عن التطبيق لا أكثر، فالشرع إنما عذر بالعجز عن التطبيق، لا بعدم وجود السلطة الإسلامية، ولم يجعل من غياب الدولة مسوغًا لإلغاء الأحكام أو تعليقها، بل جعله ظرفًا يمنع التنفيذ دون أن يمس بالحكم ذاته، لذلك، كان بإمكان المفتين أن يكتفوا بالقول: الحدود من اختصاص الدولة الإسلامية وحدها، فهي التي تتولى تطبيقها **في إطار نظام الشريعة الشامل المتكامل**

الذي يغطي جميع مجالات الحياة. فإقامة الحدود لا تتم بمعزل عن بقية أحكام الإسلام، بل هي **ثمرة طبيعية لنظام يحقق العدل، ويكفل للناس حاجاتهم، ويقوم على إصلاح المجتمع من جذوره**.

إن إقامة الحدود بدون إقامة النظام الاقتصادي الإسلامي الذي يضمن التكافل والعدالة، وبدون النظام الاجتماعي الذي يصون الأسرة والمجتمع من الانهيار، هو ضرب من العبث، بل هو إجحاف في إنزال العقوبة دون إزالة أسباب الجريمة، في حين أن **البيئة القائمة اليوم - الليبرالية الرأسمالية - تقوم على إشعال الغرائز، وترويج الفساد، و إفقار الشعوب، بما يجعل الجريمة ناتجًا طبيعيًا لهذا النظام المنحرف**، أما القول إن الحدود لا تطبق إذا ترتب عليها "الفتنة"، فقد حُرّف عن موضعه؛ فالفتنة هنا لا تعني الرفض المجتمعي أو الضجة الإعلامية، بل تعني تعارض التنفيذ مع طريقة الإسلام في التطبيق في الحياة، والتي تقيم أنظمة الحياة وتطبقها لتفضي لثمرتها، وتكون فيها أنظمة الحياة متكاملة مترتبة بعضها على بعض، وفي ظل غياب هذا التطبيق للشريعة فإن إيقاع الحد تعد على سلطات الدولة الإسلامية، فالأفراد غير مخولين بتطبيق الحدود. أما جعل ذلك ذريعة لإلغاء الحدود من أصلها، فهذا **إبطال لنصوص قطعية باسم المصلحة، وتمويه خطير يوظف الاستثناء لإسقاط الأصل**.

- **المناقشة الأصولية:**
  - **تحويل "الشبهة" إلى "ضرورة":** "تشويه الصورة" شبهة وهمية لا تُقاس على شروط درء الحدود بالشبهات (كالإكراه أو الشك في البينة).
  - **مخالفة الإجماع القطعي:** إجماع الصحابة (كما في صحيح البخاري: 6830) على تطبيق حد الرجم على المحصن.
  - **انتهاك شرط اليقين:** المفسدة المدفوعة (تشويه الصورة) غير محققة، بينما المفسدة المرتكبة (تعطيل حدٍّ من حدود الله) قطعية.
  - لقد ردَّ العلماء الربانيون عليهم بأن الحدود من أعظم الشعائر التي تحقق العدل والردع وتحفظ مقاصد الشرع (كالنفس والمال والعرض)، فكيف يكون تعطيلها رحمة وعدلاً؟! نعم ورد عن عمر أنه عطل حد السرقة عام المجاعة (عام الرمادة) لشبهة قهر الضرورة العامة، وهذا مقبول لأن الشبهة والضرورة تدرأ الحد. أما أن يُعطَّل الحد لهوى الحكام أو إرضاءً للكفار، فهذا باطل قبيح. والإسلام لم يأت لإرضاء أذواق الناس بل لهدايتهم شاءوا أم أبوا. فأين المصلحة بزعمهم؟ إنها في الحقيقة مفسدة كبرى؛ لأن تعطيل الحدود يولّد استهانة بالشرع وتجرؤًا على الجرائم، كما نرى في الدول التي تبنت القوانين الوضعية محل الحدود: استفحل القتل والسرقة والمخدرات وهتك الأعراض، وصارت "المصلحة

العامة" التي يدّعون حمايتها هي الضحية الأولى لهذا التعطيل. فترك العقوبة الشرعية الزاجرة المناسبة للإثم أدّى لمزيد من الآثام والمظالم، وهذا ضد مقصود الشارع قطعًا.

الآليات المنهجية للانحراف في فقه الموازنات

الآلية الأولى: التوسيع غير المنضبط لمفهوم "الضرورة"

- **المنهج الصحيح:** الضرورة تقدر بقدرها (لا تُبيح المحظور إلا لدفع هلاك مؤكد) - (القرافي، الفروق: 40/4)، ما يخاف معه الهلاك أو التلف، بشروط:
    - أن تكون **يقينية** (لا متوهمة)، وأن تكون **مؤقتة** (لا دائمة)، وأن **تندفع بأقل مخالفة**.
- **الانحراف في فقه الموازنات:** تحويل "الحاجات الاجتماعية" (كالتعايش أو الاندماج) إلى ضرورة! وتحويل "المصالح الدنيوية" التي لا ترقى لأن تكون ضرورات تفي بالشروط إلى ضرورات تُبيح المحرمات.
    - **مثال:** فتوى المجلس الأوروبي (2011) بجواز العمل في البنوك الربوية بدعوى "ضرورة تأمين لقمة العيش".
        - **النقد:** العمل في الربا فيما يتعلق مباشرة بعقوده ضرورة فقط عند خطر الموت جوعًا (وهو نادر في الغرب)، أما توفير الرفاهية فليس ضرورة.
    - **مثال: فتوى جواز الصلاة دون ستر العورة في الغرب:**
    - *الجهة* "المجلس الأوروبي للإفتاء، (2007)، الوثيقة: قرار رقم (3/15) في ندوة "تيسير العبادات للمسلمين في الغرب".
    - *التبرير*:" ضرورة الاندماج وعدم استفزاز المجتمع الغربي".
        - **النقد:** ستر العورة شرط لصحة الصلاة بالنص القطعي (صحيح مسلم: 510).
        - "الحرج الاجتماعي" ليس ضرورة (يمكن الصلاة في البيوت أو المراكز الإسلامية).

الآلية الثانية: توظيف "المقاصد" لهدم النصوص:

- **المنهج الصحيح:** المقاصد تُستنبط من النصوص، ولا تُعارضها (الشاطبي، الموافقات: 286/2).
- **الانحراف في فقه الموازنات:** تقديم "مقصد عام" (كحفظ الأمة) على النص الخاص!
    - **مثال:** دعوى يوسف القرضاوي في "فقه الجهاد" (2009) بتحريم العمليات الاستشهادية بدعوى "مقصد حفظ صورة الإسلام"، مع وجود نصوص الجهاد التي تبيضها.
    - **مثال: تضييق مفهوم الجهاد بدعوى "مقصد العمران":** الجهة: يوسف القرضاوي، "فقه الجهاد" (2009، ج2 ص 1200). **التبرير:** "تحقيق السلم العالمي أولى من الجهاد".
        - **النقد**: الجهاد فرض بالنص (البخاري: 2787) ومقاصده منضبطة (الدفاع - نشر الإسلام). ولا يُلغى النص لمقصد عقلاني!

- **مثال: الدعوة لإلغاء حد الردة بحجة "حرية الاعتقاد"، الجهة:** طارق رمضان في كتاب "الإسلام والحداثة" (2015، ص 112) التبرير: "تحقيق مقصد حرية الدين في المجتمعات الغربية".
  - **النقد:** حد الردة ثابت بالإجماع (ابن قدامة، المغني: 266/12).
  - "الحرية" في الإسلام مُقيدة بعدم الارتداد (ابن تيمية، الصارم المسلول: 967/3)، والإسلام لا يقيم لما يسمى حرية الاعتقاد عند الغربيين أي وزن.

أولًا: الحرية في الإسلام: عبودية تحقق الكرامة: والحرية تعني نفي العبودية لغير الله:

الحرية في المنظور الإسلامي لا تعني الانفلات من الضوابط، بل التحرر من عبودية البشر والشهوات والسلطان، لتحقق العبودية لله وحده، وهذا عين كمال الإنسان وكرامته: قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا؟" (رواه ابن عبد الحكم في "فتوح مصر")، قالها إنكارًا لاستعباد الأقباط ظلمًا، فربط بين الحرية وكرامة الخلق، لا بالتحلل من الأحكام.

والعبودية لله قمة التحرر: فالإنسان لا يمكن أن يكون بلا عبودية، بل إما أن يعبد الله أو يعبد هواه، قال تعالى: ﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه﴾ [الجاثية: 23]، ومن هنا، تكون الحرية الحقيقية في الخضوع لإله عليم حكيم، وليس في خضوع الإنسان لنفسه أو لغيره، والإنسان حين يخضع لتشريعات وضعها إنسان آخر لا يملك تخويلا منه بتشريعها، فإن هذا نوع من العبودية للبشر، فحق التشريع محصور بالوحي، والانضباط بالتشريع الرباني هو ما يحقق الحرية، إذ حين يخضع الإنسان لحكم الله، فإنما يخضع لحكم يضمن له كرامته، ويحفظ له مصالحه، ويحقق له الغاية من وجوده، فهو بذلك حرٌ بحق، "إن عبدي حرّ ما قنع، وعبد الناس ما طمع" [رواه ابن المبارك في الزهد، مرسلًا]، أي إن الطمع في أيدي الناس هو ذل، ولو ظن الإنسان نفسه حرًّا، إذن، فلفظ الحرية في الإسلام يتناول تحرر الإنسان من تشريع البشر والخضوع للبشر إلى أن يكون عبدا لله ملتزما تشريعاته، فإذا ما حقق ذلك كان حراً، بفضل تنفيذ تشريعات ربه التي تسمو به عن أن يكون عبدا، لذلك لا بد من وضع الضوابط التي تميز بين الحرية (ضد العبودية) وبين التحرر (الذي تروج له الحريات الغربية)، والتي تمنع أن تفهم الحرية على غرار الفكر الغربي.

ثانيًا: التحرر في الفكر الغربي: انفلات من القيم والضوابط، فالحرية عندهم تعني التحرر من كل قيد، إذ إن الفكر الليبرالي الغربي يرى الحرية بوصفها قدرة الفرد على فعل ما يشاء، متى يشاء، ما لم يصطدم بحرية غيره، وهذا ينتج فردانية متطرفة تنزع القداسة عن القيم، وتُنتج عبودية للشهوات والنزوات، كذلك نلحظ بتحليل الفكر الغربي أن الحرية منفصلة عن المسؤولية، ففي الفلسفة الغربية، الحرية غالبًا منفصلة عن المسؤولية الأخلاقية أو التكليفية، بينما في الإسلام، لا تنفك التشريعات عن المحاسبة والتكليف: ﴿وقفوهم إنهم مسؤولون﴾ [الصافات: 24]، لذلك فالإنسان الذي يكتسب حريته بالتحرر من تشريعات البشر،

وبالخضــوع لتشــريعات ربه، مرتبط بالمســؤولية في الإســلام، فمثلا: ما يســمى ب"التعبير" في الإســلام ليس "مطلقًا"، بل تكليفٌ مسؤولٌ، خاضع لتكاليف الشرع: «كفى بالمرء كذبًا أن يحدث بكل ما سمع» [رواه مسلم] فالمســألة أعظم من تأطيرها في إطار الحرية، بل أضحت الكلمة مقيدة بــــ: الصــدق، والحكمة، ودرء الفتن، وصـيانة الأعراض، فالحق في بيان الرأي، مرتبط بواجب المحاسـبة، والنصـيحة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، كل ذلك منضـبط بمفاهيم الشــرع وضـوابطه، ينضـبط بخلوه من القذف، ونشــر الفاحشــة، وهدم القيم، أو الإســاءة إلى المقدســات، ويحاســب الحاكم ليمنع تغوله على الحقوق أو على الرعية ضــمن آليات منضبطة، فهو نظام أوسع من مجرد أن يترك للإنسان أن يتكلم ما يشاء فقط، بل هو جزء من منظومة وضع مسؤوليات على المجتمع وأفراده للحفاظ على منظومة القيم والمفاهيم والمقاييس والقناعات التي تتبناها الأمة لمنع الانحراف عنها، والإنسان مقيد بالتكاليف الشرعية تحقيقا لكمال عبوديته لربه، وهذا الالتزام بالتكاليف وحده التي تصون الكرامة وتمنح الإنسان معناه الحقيقي.

أما التحرر بالمعنى الليبرالي فهو نفيٌ لكل قيد، بما فيه القيد الأخلاقي، مما يجعل الإنســـان عبدًا لهواه أو لشهواته أو لمصالح غيره، فيخسر ذاته بزعم أنه حر.

أما ما يسمى بحرية الاعتقاد: فحتى لا تُجرَّد الحريةُ من بُعدها الأخلاقي والتكليفي، ولا تُفصل عن غاية الإنسان في الوجود، ولا عن واجبه في التفكير والاســتدلال لتفســير الكون والحياة، وهذه مســائل بالغة الأهمية، ففي هذا الإطار تُمزج مسألة تمكين الإنسان من اختيار معتقداته، بعمقها التكليفي والأخلاقي والوجودي، إذ يُكفَل للإنســـان العاقل المســـؤول حق اختيار معتقده دون إكراه على تغييره، بما يصـــون كرامته واختياره الواعي، ويضـمن حريته في تبني ما يراه حقاً، إذ إن الأدلة الصـارخة التي تفضـي إلى صـحة مفاهيم العقيدة الإسـلامية تملأ جنبات الكون، وتضج بدقة الدلالة، والإنسان مزود بآلة استثنائية قادرة على التحليل والاستدلال، فمن الطبيعي تمكين الإنسان من القيام بهذه المهمة البالغة الخطورة.

غير أن هذه الحرية لا تُتخذ ذريعةً لتمييع الحقائق العقدية الثابتة، المبنية على أدلة عقلية وشــرعية قطعية، ولا لتذويب الفوارق بين الحق والباطل، إذ إن ذلك يُفضــي إلى تقويض قيمة البحث الجاد عن الحقيقة، وإضـعاف الالتزام المنهجي في الوصـول إلى العقيدة الصـحيحة، ويهدم منظومة -العقل، الأدلة التي تملأ جنبات الكون، والعملية الفكرية التي تستقرئها، والتي ستفضي بالضرورة إلى صدق العقيدة الإسلامية-، وهذا الهدم لا يكون إلا بتعطيل هذه المنظومة والتغول عليها، وهو مرفوض إذ إنه حتما ســيفضــي إلى فصــل الحرية عن بعدها الوجودي وهذا أمر بالغ الخطورة. فالشريعة الإسلامية تكفل حرية الاعتقاد قبل الإيمان بالإسلام ذاته، لكنها، إذا بُلغت الحُجة، تُلزم بالثبات على الحق الذي تبيّن، فلا تُبيح اتخاذ حرية الاعتقاد مطيّةً لهدم الحقيقة أو النكوص عنها، لأن الحق حين يُعرف بالدليل، يتعين الالتزام به، لا التنكر له، ولا بد من الانســجام مع منظومة العقل-الأدلة- التفكير- النتيجة القطعية بصدق العقيدة الإسلامية.

ومن هذا المنطلق، تضمن الشريعة لغير المسلمين في دار الإسلام حرية البقاء على معتقداتهم، من غير إقرارٍ بصحتها، وتمنع الإكراه على الدخول في الإسلام. وهذه الحقوق جميعها لا تنفك عن التكاليف، ولا تُعزل عن منظومة القيم الربانية، بل تُضبط بموازين الحق والعدل والحكمة، وتحكمها مقاصد الشريعة وقيمها في تحقيق صلاح الإنسان والمجتمع، دون أن يُجعل الإنسان ذاته مرجعًا في تقدير المصالح والمفاسد، بل المرجعية للوحي، والتكريم بالإلزام بالهدى.

لذلك، فإن استدلال طارق رمضان بما سماه: مقصد حرية التدين في المجتمعات الغربية هو مقصد غربي لا إسلامي، فموازنته باطلة أساسا.

الآلية الثالثة: تزييف "الموازنة" بتضخيم المصالح وتصغير المفاسد

- **المنهج الصحيح:** المفاسد الشرعية ثابتة بالوحي، (كالربا والزنا)، لا بالعقل. ولا تُقاس بالمكاسب الدنيوية (القرطبي، الجامع 160/4)
- **الانحراف في فقه الموازنات:** اختزال المفاسد الشرعية في "مضار دنيوية" وفي "آثارها المادية" فقط!
  - **مثال:** تبرير زواج المسلمة من غير المسلم بدعوى "مصلحة الدعوة" (ندوة لندن 2005)، مع أن مفسدة ذهاب دينها وأولادها أعظم.
  - **مثال**: تسويغ التعامل مع شركات التمويل الربوية، الجهة: "مجمع الفقه الإسلامي الدولي" (2016، قرار 245).
  - التبرير: "موازنة بين مفسدة الربا ومصلحة تنمية اقتصاد المسلمين". مع أن القائلين بالمقاصد يرون حفظ المال من مقاصد الشريعة العظمى، ونظام حفظ المال في النظام الاقتصادي يقوم على مقوم أساس لا ينفك عنه، وهو حرمة الربا لشدة خطورة آثاره على المجتمع والحياة! فاستدلالهم هذا يضرب أعلاه أدناه، ويبطل أوله آخره، كله تناقض!
    - **النقد**: الربا محرم لذاته (النساء: 161)، وليس لضرره المادي فقط، مع توفر البدائل (الصكوك الإسلامية - التمويل الجماعي)، كما أن ضرره على المجتمع ثابت ثابت.
  - **مثال**: إباحة التأمين التجاري: الجهة: "هيئة كبار العلماء بالسعودية" (الأقلية في القرار، 1978). التبرير: "موازنة بين غرر التأمين ومصلحة الضمان الاجتماعي".
    - **النقد** المصلحة المزعومة لا تُبيح الحرام (ابن عثيمين، الشرح الممتع 243/8).
    - التأمين التجاري من الغرر المحرم (صحيح مسلم: 1513).

الآلية 4: توظيف "السياق التاريخي" انتقائيًّا

- **المنهج الصحيح**: الأحكام الشرعية ثابتة، والسياق يُفهم في إطار النص لا العكس.
- **الانحراف في فقه الموازنات:** الادعاء أن النصوص وُضعت لظروف تاريخية محددة!

- **أمثلة**: الزعم بأن تحريم زواج المسلمة من غير المسلم خاص ببيئة الجزيرة العربية، الجهة: خالد أبو الفضل، "الفقه والأقليات" (2003، ص 77). **التبرير**: "الآية نزلت في مشركي العرب، ولا تنطبق على الغرب".
  - **النقد**: العلة في التحريم هي الكفر (البقرة: 221)، وهي قائمة في كل زمان.
  - الإجماع على عموم التحريم (ابن حزم، المحلى: 97/7).
- **مثال**: تقييد حجاب المرأة بزمن "الفتنة": الجهة: محمد شحرور، "الكتاب والقرآن" (1990، ص 500). التبرير: "آية الحجاب نزلت لحماية نساء النبي خاصة!".
  - **النقد**: الآية عامة: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ﴾ (النور: 31).
  - الإجماع على وجوبه (النووي، المجموع: 169/3).

الآلية 5: استبدال المصطلحات الغربية بالمفاهيم الشرعية:

- **المنهج الصحيح**: المصطلحات الشرعية ذات دلالات محددة (كـ"الحرج"، "الضرورة").
- **الانحراف في فقه الموازنات**: ترجمة المصطلحات الغربية ("الاندماج"، "حقوق الإنسان") إلى فتاوى!
- **أمثلة**: تحويل "الحرية الشخصية" إلى مبرر لإباحة السفور: الجهة: أمينة ودود، "القرآن والمرأة" (1999، ص 63). التبرير: "الحجاب يُقيّد حرية المرأة في الغرب".
  - **النقد**: العبودية لله تُقدّم على "الحرية" الغربية (الحديد: 4).
  - الإجماع على أن كشف العورة حرام (ابن عبد البر، التمهيد: 331/23).
- **مثال**: استبدال "العدل الشرعي" بـ"المساواة الغربية" في الميراث: الجهة: المجلس الوطني للإفتاء بأستراليا (2018). التبرير: "مواءمة قوانين الميراث مع مبدأ المساواة في الغرب".
  - **النقد**: توزيع الميراث توقيفي بالنص (النساء: 11).
  - "المساواة" المطلقة تخالف حكمة الشريعة (الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير: 250/4).

هذه الآليات تُظهر تحول "فقه الموازنات" من أداة اجتهادية مشروعة إلى منهج هدم للثوابت، عبر اختطاف مصطلحات الشرع (كالمصلحة، الضرورة) وتفريغها من مضامينها الأصولية. والعلاج يكون باستعادة ضوابط الاجتهاد الأصولية، والتمييز بين الاجتهاد في الفروع والثبات في الأصول.

فقه الو اقع:

أما **"فقه الو اقع"**، فحقه أن يكون **فهمًا واعيًا للو اقع لتنزيل الأحكام عليه.** لكنه تحول عند بعضهم إلى ذريعة لتمييع الأحكام بحجة مجاراة تعقيدات العصر. وكم سمعنا مقولة: "فتاوى السابقين لا تناسب واقعنا". وهذا الفهم مبني على نظرة خطأ للزاوية التي عالج من خلالها الإسلام النوازل ومشاكل الإنسان، فلم ينظر

إليها على أنها مشـاكل اقتصـادية، أو أن مشـاكل الحياة متجددة متغيرة، بل نظر إليها على أنها مشـاكل متعلقة بالإنسـان، وجوهر الإنسـان وماهيته ثابتة لا تتغير، والحلول التي تنظم له إشباعات حاجاته العضوية وغرائزه والمشـاكل التي تنجم عن تلك الإشـباعات للطاقة الحيوية ثابتة لا تتغير، وهو بحث اسـتفضـنا في تفصـيله في كتابنا: "معجزة التشـريع الإسـلامي". لكن بالنسـبة لمسـألة فقه الواقع الحديث، وفقه الأقليات والموازنات فإن كثيرًا منها كان تبريرًا لترك أحكام ثابتة، كالحجاب والجهاد وحرمة الربا وغير ذلك!

فقه الو اقع والغرق في مستنقع الو اقع

تقوم طريقـة الاجتهاد على مراحل ثلاث، أولهـا فهم الـواقع المراد بحث الحكم الشـــرعي المتعلق بـه، وهـذا الجزء من الاجتهاد لا علاقة له بالنقليات، فالرسـول ﷺ سـأل ماعزا إذ أقر بين يديه بالزنا: لعلك قبلت، لعلك لمسـت؟ وما زال يسـائله ويتحقق حتى تبين الـواقع الذي قام به على وجه يسـتطيع معه أن ينزل الحكم الشـرعي الملائم لذلك الواقع، فواقع الزنا يجعل الحد بالنسبة لماعز الرجم، ولو كان واقع ما وقع منه اللمس أو التقبيل لما أوصله إلى الرجم، من هنا كانت أهمية معرفة الواقع بالتحديد لإنزال الحكم الشرعي الملائم له.

فالحكم الشـرعي حكم يتنزل على وقائع، فكل واقعة لها حكم شـرعي خاص بها، من هنا رأينا أن واقع صلاة الكسـوف يختلف عن واقع صـلاة الجنازة، فمن أتى بركوعين في صـلاة الجنازة متعمدا بطلت صـلاته، ومن لم يأت بهما متعمدا في صلاة الكسوف بطلت صلاته، والرسـول ﷺ يقول: «من رآى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يسـتطع فبلسـانه»، الحديث، ومع أن كلمة منكر هنا واردة على التنكير لتشـمل أي منكر، فإن منكر الحاكم إن لم يبلغ الكفر البواح لا يتنزل عليه الحكم بالصـــورة التي يتنزل فيها على غيره، فلا يجوز التغيير عليه باليد، إلا أن يظهر الكفر البواح، فـواقع المنكر نســـبة إلى فاعله تختلف مما يجعل الحكم الشـــرعي في كلتا الحالتين مختلفا.

إذن فلا بد من التفقه في الـواقع، بمعنى فهمه والإحاطة به من جميع جوانبه ومن ثم تنزيل الحكم الشـرعي المستنبط من الكتاب والسـنة وما أرشـدا إليه من إجماع صحابة وقياس عليه ليلتزم المسلم بالحكم الشرعي.

الحكم على الأشـــياء كما قرره أهل العلم فرع من تصـــورها، إذا لم يتصـــور العالِم ما الذي في هذا الـواقع بدقة فإن حكمه عليه سـوف يكون فيه نوع من القصـور، قرر ابن القيم رحمه الله في إعلام الموقعين أن العالِم لابد أن يكون عالمِا بالدين وعالِما بالواقع واســـتعمل كلمة الواقع ثم قال عالِم بكيفية تطبيق وتنزيل أحدهما على الآخر، وهذا كله بيناه في طريقة الاجتهاد.

لكن شـــيئا من هذا لا تجده فيما يســـمونه: فقه الواقع!! ونحن لا نقصـــد ببحثنا هنا من يتفقه في الـواقع لينزل عليه الأحكام الشـرعية المسـتنبطة من أدلتها، بل: فقها يجعل الواقع مصـدرا للتفكير، بدلا من أن يكون محلا للتفكير،

مصدر للتفكير أم محل للتفكير؟

لقد وصــل الانحدار بالأمة الاســلامية إلى درك واقع شــارفت معه على بلوغ الهاوية، كما وفرض الكافر المســتعمر على المســلمين واقعا يحيونه، قوامه تطبيق أنظمة علمانية بارزت الله العداء، ولقد أخذ الكافر المســتعمر يهاجم أحكام الاســلام، واصــفا إياها بأنها معالجات ســيئة للمشــاكل، كتعدد الزوجات والتأمين والجهاد وغيرها، ومن ثم وأخذ إلى جانب ذلك يعرض حلولاً لمشاكل، ويتساءل ما هو رأي الإسلام فيها؟ وهل هو قادر على أن يوجِد حلولها لها؟ فيسأل عن التأمين ما حكمه؟ ويسأل عن العلاقات التجارية بين الدول ما هو الحكم الشــرعي فيها: هل يقول بحرية المبادلة أم يقول بالحماية التجارية؟ ويســأل عن النظام النيابي والانتخابات الحرة: ما هو موقف الإســلام منها؟ ويســأل عن النزعات في التشــريع: هل يقول الإســلام بالنزعة المادية أم بالنزعة النفسية؟ وهل يعتبر روح النص أم يعتبر النص وحده؟ ويسأل عن الحريات العامة كالحرية الشخصية وحرية الرأي والحرية الدينية، هل جاء الإسلام بشيء منها؟

وهكذا يتتبع المشاكل التي حدثت وتحدث للإنسان، والمشاكل التي تحصل في مجتمع كالمجتمع الرأسمالي ولا توجد في مجتمع كالمجتمع الإسلامي، فيسأل عن حلول لها سؤال استنكار بأن الإسلام قاصر عنها فهو لم يتضمن حلولاً لها، وليس فيه قابلية أن توجَد فيه هذه الحلول.

إن التشريع الإسلامي منبثق عن الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، أو بعبارة أخرى منبثق عن الكتاب والســنّة المقطوع بأنهما وحي من الله، فما فُهم منها من أدلة إجمالية، أو قواعد عامة، أو تعاريف شرعية، أو أحكام كلية أو جزئية هو التشريع الإسلامي. فما يَرد من مشاكل يُعرض عليها ويُستنبط حكمه منها. وعلى ذلك فإن المسائل الجديدة والمسائل التي لا تقع إلاّ في المجتمع الرأسمالي حين يهاجَم بها الإسلام بأنه لا توجد فيه معالجات لها، يجب أن يُفهم واقع المشكلة وليس حكمها المعين.

أي إن رأي الرأسمالية في التأمين ليس مصدرا من مصادر التشريع لنركن إليه ونأخذ به في عين الاعتبار.

فإذا فُهم الواقع طُبق على هذا الواقع ما في الشــريعة من نصــوص أو قواعد أو تعاريف أو أحكام وأُعطي الرأي الإسلامي بها. أمّا حكمها المعيَّن سواء أكان صواباً أم خطأ فإنه ليس هو المسؤول عنه، فلا يهمنا إن كانت المعالجة التي في الرأسمالية جلبت بعض المصالح لطبقة المتنفذين في مجتمعاتها لنقول بصلاح معالجتها.

فليس جعْل الشريعة الإسلامية تقول بما يقول به النظام الرأسمالي في شركات المساهمة والتأمين والتجارة الخارجية والبنوك وما شاكل ذلك هو المسؤول عنه، بل المسؤولية عنه هو رأي الشريعة الإسلامية في هذه الوقائع، فهي تعطي رأيها في كل مشكلة متجددة بوصفها شريعة كاملة بغض النظر عن كون هذا الرأي وافق ما يقوله النظام الرأسمالي أم خالفه.

ثم إن الاسلام ليس بمسؤول عن إيجاد حلول لمشاكل تنشأ عن تطبيق نظام غيره على المسلمين، خاصة إن كانت هذه الأحكام المراد للاســلام أن يقول رأيه فيها، يحكم عليها من خلال مطابقتها لرأي العلمانية، فإن

وافقه اطمأن المستفتي وإن خالفه حكم على الاسلام بأنه يسبب للناس العنت والحرج، وأنه لا يتماشى مع العصر!

فمثلا يحظر النظام التونسي قديما، على المسلمات العفيفات ارتداء الحجاب، خصوصا في المدارس والمستشفيات وغيرها، فيأتي مستفت ليسأل الاسلام عن حكم خلع المرأة الحجاب، بدلا من سؤاله عن حكم خلع مثل هذه الأنظمة! وتفرض فرنسا الشيء ذاته، فيستفتي الناسُ أصحاب فقه الأقليات والموازنات، فبدلا من أن يفتوهم باستعمال ثقلهم المجتمعي، وقيامهم بعصيان مدني يشل أركان الحياة حتى تقرر حقوقهم، فإنهم يفتوهم بخلع الحجاب ولبس المايوه في دروس السباحة!

ومثلا يعيش المسلمون في ضائقة نتيجة نهب حكامهم لخيرات بلادهم واقتسامهم معهم رغيف خبز أطفالهم، ومن ثم يسألون عن حكم الاقتراض من البنوك الربوية لبناء بيت أيأخذ حكم المضطر؟ أو مثلا: تتفشى ظاهرة العنوسة في المجتمعات ويصبح الزواج من الأمور العظام التي لا يقدر عليها أغلب الشباب، فيخلق هذا واقعا فاسدا يشجع على الزنا، فالاسلام ليس بمسئول عن مثل هذا الواقع بل العلمانية، ومن ثم لا يتخذ مثل هذا الواقع مصدرا للتفكير، لنخرج بفتاوى زوج فرِند، وزوج مسيار!

ومثلاً حين يُسأل المسلمون عن شركات المساهمة، لا يُسألون هل الإسلام قادر أن يقول بما يقوله النظام الرأسمالي في شركات المساهمة حتى يعتبر صالحاً لمجاراة العصر، وإنّما يُسأل المسلمون ما هو رأي الإسلام في شركات المساهمة؟ فيكون الجواب بدراسة واقع الشركات المساهمة وبعرض واقع الشركات في الاسلام على هذا الواقع.

ومثلاً المصارف "البنوك" لا يُسأل المسلمون هل الإسلام قادر أن يقول فيها ما يقوله النظام الرأسمالي من تنظيمها وإباحة الربا فيها بفائدة معقولة، وإنّما يُسأل المسلمون ما هو رأي الإسلام في المصارف "البنوك"؟ فيكون الجواب أن واقع المشكلة في البنوك هو أن البنك يقوم عمله بصورة رئيسية على الربا في القروض الطويلة الأجل والقصيرة الأجل، والحساب الجاري والاعتمادات وما شابه ذلك، ويقوم كذلك بتوصيل المال من بلد إلى بلد وبحفظ الأمانات. أمّا توصيل المال وحفظ الأمانات فهو مباح شرعاً سواء أكان بأجرة أم بغيرة أجرة. وأمّا معاملات الربا كلها فإنها حرام قطعاً لأن الله يقول: ﴿وحرّم الربا﴾.

وهكذا فلا يجوز اتخاذ الواقع مصدرا للتفكير، بل هو محل للتفكير ليتنزل الحكم الشرعي عليه مُستنبَطاً من الكتاب والسنة وما أرشدا إليه.

إنه لمن الخطر الماحق بهذه الأمة أن لا تدرك أن الاسلام يأبى أن يتخذ غير الكتاب والسنة مرجعية عليا لا تقبل شريكا في الاسلام، منها تستنبط الأحكام الشرعية، وبعد فهم الوقائع المراد إنزال حكم الشارع عليها، تدرس الأدلة المتعلقة بهذه الوقائع ومن ثم تنزل على هذه الوقائع لتعطي حكم الشرع لا حكم العقل ولا الهوى ولا المصلحة.

ولا يجوز بحال إيجاد حلول في الإسلام تقول بما يقوله النظام الرأسمالي، هيهات وقد غرق النظام الرأسمالي نفسه في دورات من الفشل والنتائج الكارثية على المجتمع وعامة الناس!

وبالطبع لا يمكن أن توجد هذه الحلول للتناقض البيّن بين النظام الرأسمالي وبين الإسلام، فالاسلام لا يسمى أي حكم فيه بأنه حكم الاسلام إلا إن كان مستنبطا من الوحي، فحتى لو جيء يحكم موافق لما في غير الاسلام ولم يأت به المجتهد من الكتاب والسنة وما أرشدا إليه، فإنه لا يكون حكما شرعيا ولا يسمى إسلاما.

وهذه المفاهيم المغلوطة يعني الأخذ بها ترك الإسلام واتباع النظام الرأسمالي، لأن الإسلام يناقض النظام الرأسمالي ولا يمكن إيجاد توفيق أو انسجام بينهما. فكل دعوة للتوفيق أو الانسجام بين الإسلام والكفر هي دعوة لأخذ الكفر وترك الإسلام. وفي هذا ما فيه من خطر على المسلمين وعلى الإسلام.

متفيقهون يحاكمون الشريعة الاسلامية!

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله

لا شك أنه قد ترسخ لديك أن عقلية كثيرين من فقهاء الواقع، والموازنات والأقليات تتستر تحت مظلة شعاراتٍ براقةً، قد يحب بعض المسلمين وقع مثلها على النفس، كشعار التجديد، وفتح باب الاجتهاد، وروح الشريعة ومقاصدها، وتحقيق المصالح، وجلبها ودرء المفاسد، والضرورات تبيح المحظورات، وأخف الضررين، ولكنك إذا نظرت في المضمون، وإلى المنهج المستعمل في استعمال هذه القواعد والقضايا المهمة فعلا، فالأمر كلية مختلف، ولا يتطابق مع الشعار المرفوع، ولا يلتزم الأصول التي تعلقت بها قواعد هذه المسائل.

ثم يتطور ببعضهم الأمر لرفع معاول هدامة، كالتطور والمرونة والعصرنة وعدم التحجر عند حرفية النص، وفقه الواقع والموازنات، والمصالح العقلية وما إلى ذلك، تحت هذه الشعارات يتعرض الاسلام إلى حملة شعواء لتنقله من دين أساسه الوحي، والسمة الأبرز فيه التي تجعله فريدا هي أنه إلهي، رباني، إلى أن يصبح كما يحاولون تصويره، مجموعة من الآراء، أتى بها فقهاء أكل الزمان على فقههم وشرب، ولم يعد فقههم يناسب البشرية في عصر الفضاء.

وتتعرض الأحكام الشرعية لمحاكمة من قبل القائمين على هذه الدعوات بغية نسف أية علاقة بين المسلمين وبين النصوص، لينطلق المسلمون إلى فضاء رحب، يتعايشون فيه وفق أطر تتناسب مع طريقة الغرب في العيش.

أجل إن مسائل تستجد وتطرأ، والأمة الاسلامية بحاجة إلى استنباط أحكام شرعية تتعلق بهذه المستجدات، من الكتاب والسنة، وفرق كبير بين هذا وبين محاكمة الأحكام الشرعية العملية، والمحزن المبكي أن هؤلاء لم يقتصروا على محاكمة ورفض وتزوير اجتهادات الفقهاء، بل تعدى بعضهم ذلك إلى محاكمة الأحاديث والآيات ورفضها وتجاهلها ليقرروا بأنها لا تصلح، ولا أدل على ذلك من تجويز إمامة المرأة، ورفض

قتل المرتد، ورفض قطع يد السارق، وإباحة الربا، وما إلى ذلك مما عم وطم من بلاء، فهم بذا يحاكمون الوحي نفسه، قطعيَّهُ وظنيَّهُ، ليرضوا الغرب الكافر!

"إن المخلصين منهم يميلون – كما يصفهم الدكتور محمد محمد حسين رحمه الله – بالقيم الاسلامية إلى أقصى ما تحتمله النصوص نحو القيم الغربية، وبذلك يقعون في الأحابيل التي دبرها الغرب لأمثالهم، فهم في سبيل دفع تهمة الجمود، التي يلصقها الغربيون بالشريعة ينحرفون إلى أقصى الطرف المناقض في بيان ما تنطوي عليه من مرونة التطبيق، حتى يبلغون بهذه المرونة حد الميوعة وانعدام الذات والمقومات، التي تجعلها صالحة لأن تكون ذيلا لأي نظام، وتبعا للأهواء، وبذلك ينتهون إلى إلغاء وظيفة الدين، لأنه بدلا من أن يُقَوِّمَ عِوَجَ الحياة بنصوص الشريعة يحتال على نصوص الشريعة حتى يسوِّغ بها عوج الحياة المعاصرة." انتهى بتصرف بسيط[44].

ولم يكتف هؤلاء بوضع الأحكام الشرعية في موضع محاكمتهم، بل تجاوزوها إلى الأصول التي لم تكن يوما موضع خلاف بين الأمة، لينسفوا قواعدها وبنيانها، فلا يبقى منها لديهم إلا المصلحة والعرف والعادة والواقع، وهي كلها ليست منها أصلا.

أجل لو اقتصر هؤلاء على تناول أحكام تتعلق بما استجد لدى الناس من مشاكل، كالاستنساخ وأطفال الأنابيب، وعقود التأمين، والشركات المساهمة، واستعمال الأسلحة النووية، واستعمال أجهزة الإنعاش الطبي، واستعملوا طريقة الاجتهاد الصحيحة للوصول إلى حكم الله تعالى في هذه المسائل ونظائرها، بإرجاع نزاعهم فيها إلى الكتاب والسنة مصداقا لقوله تعالى: ﴿ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴾ [10 الشورى]، وقوله تعالى: ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تأويلا ﴾ [159 النساء]، وقوله تعالى: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ [النحل 89]، وقوله تعالى: ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [40 يوسف] وغيرها، لكان خيرا وأحسن تأويلا، ولقلنا إنهم فعلا يريدون أن ينضبط المسلمون بالوحي، ولكنهم لم يفعلوا ذلك، بل إنهم تناولوا أحكاما عملية ثابتة وأوسعوها نقدا، ورفضا، واستبدلوا بها أحكاما ترضي الغرب الكافر.

ولسان حالهم أن عصرنا لا يتقبل زواج الرجل من أربعة لتعارض هذا مع حقوق المرأة، وكيف نفعله ونحن نسعى لإعطاء صورة مشرقة عن الاسلام؟ وكيف نعطي الرجل ضعفي المرأة في الميراث؟ ونقول بأن المرأة ناقصة عقل ودين؟ أو إن العصر تطور بحيث أصبح التأمين ضرورة حياتية، كي لا يفقد التاجر بضاعة تغرق أو تحترق قيمتها عشرات الآلاف من الدنانير، أو أن يدفع الرجل ما جمع خلال حياته كلها لقاء عملية جراحية في القلب؟

---

[44] الاسلام والحضارة الغربية ص 160

أو أن قطع يد السارق ورجم الزاني المحصن، يخالف الميثاق العالمي لحقوق الانسان، وهكذا، فكما ترى أن مصدر تشريعاتهم لم يستند أبدا إلى الكتاب والسنة، ولم يستنبطوا أحكامهم بفهم آخر لأدلة تحتمل مثل هذا الفهم، حتى يقال بأنهم يجددون في الفقه، أو يجتهدون فيه ملتزمين أصوله، ولكنهم اتخذوا الواقع مصدرا لفقههم، وبتروه عن حكم الله تعالى فيه، ونزعوا أيديهم من: قال الله، وقال رسول الله ﷺ، وحاكموا حكم الله تعالى، وقمعوه واتهموه بالتخلف وعدم القدرة على مواكبة العصر، ومن ثم راحوا يزوّقون فعلتهم بألفاظ رنانة، ومقدمات ممجوجة يدبجونها بديباجة تنطلي على من لا يعلم حقيقة " فقههم " المزعوم، وإليك أمثلة على تلك المقدمات وشيئا يسيرا من تلك الفتاوى لتعلم إلى أين يريدون أخذ الفقه الاسلامي!!

لقد بلغت الجرأة ببعضهم مبلغا عظيما إلى حد التصريح بأن "ما كان حقا قبل ألف عام لم يعد مقبولا أن يظل محرما اليوم في ظل تطور هذا العصر،" ويتابع " ولأن علاقات الحياة الاجتماعية وأوضاعها تبدلت تماما ولم تعد بعض صور الأحكام التي كانت تمثل الحق في معيار الدين منذ ألف عام تحقق مقتضى الدين اليوم، ولا توافي المقاصد التي يتوخاها، لأن الإمكانات قد تبدلت وأسباب الحياة قد تطورت والنتائج التي تترتب عن إمضاء حكم معين بصورته قد انقلبت انقلابا تاما[45]"

ويقول أحدهم: فقه الواقع المحيط بالنازلة: ويُقصد بهذا الضابط أن يراعي الناظر في النوازل عند اجتهاده تغيّر الواقع المحيط بالنازلة سواءً كان تغيراً زمانياً أو مكانياً أو تغيراً في الأحوال والظروف وعلى الناظر تبعاً لذلك مراعاة هذا التغير في فتواه وحكمه، وذلك أن كثيراً من الأحكام الشرعية الاجتهادية تتأثر بتغير الأوضاع والأحوال الزمنية والبيئية؛ فالأحكام تنظيمٌ أوجبه الشرع يهدف إلى إقامة العدل وجلب المصالح ودرء المفاسد، فهي ذات ارتباط وثيق بالأوضاع والوسائل الزمنية وبالأخلاق العامة، فكم من حكم كان تدبيراً أو علاجاً ناجحاً لبيئة في زمن معين، فأصبح بعد جيل أو أجيال لا يوصل إلى المقصود منه، أو أصبح يفضي إلى عكسه بتغير الأوضاع والوسائل والأخلاق، والمتأمل في واقع المرأة المعاصر يلحظ التغيرات التي اعترت حياتها والتبدل الذي أصاب واقعها الراهن، فالجمود على فتاوى وقعت في زمن تغير حاله دون تغيير هذه الفتوى غلط على الشريعة وتعدٍ على صلاحيتها في كل زمان ومكان، وعلى هذا الأساس أسست القاعدة الفقهية القائلة: ((لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان))، انتهى كلامه[46].

لاحظ التناقض الشديد، فالاسلام كي يكون صالحا لكل زمان ومكان لا بد من أن يتغير بحسب الزمان والمكان، فصلاحيته إنما هي في تمييعه، والذي يحكم عليه بأنه لم يعد صالحا، ويقرر الحكم البديل لهذا الحكم القديم، هو العقل البشري، وبالتالي فالوحي كان خاصا بالرسول ﷺ وما شابه مجتمعه من المجتمعات أما اليوم، فلا!!

---

[45] تجديد أصول الفقه الاسلامي لحسن الترابي ص 8

[46] تأملات فقهية .. في قضايا المرأة المعاصرة ، مسفر بن علي القحطاني

لذلك لم يكن مستغربا على أحدهم أن يدعي أن النصارى واليهود مؤمنون، عليهم أن يقفوا والمسلمين موحّدين في وجه اللادينيين، يقول في مجلة (قراءات سياسية) العدد 12/11 لسنة 93: "علينا أن نعيد تصنيف التقسيمات السابقة للأديان ونضعها في إطار معادلة جديدة: "دينيون وغير دينيين"". ويقول فيما يدل على فصل الدين عن الحياة في نفس المجلة: "فالدين عالمي والله للجميع، والله لم يرسم الحدود الطبيعية السياسية لأن الأديان جميعها عالمية". أليست هذه هي نفس مقولة العلمانيين: (الدين لله والوطن للجميع)، أو (أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله). أوليس قوله أن الله للجميع، يعني أن إيمان النصارى بالله مقبول، وأنه لا يحق لنا نحن المسلمين أن نختص بأننا المؤمنون فقط به تعالى؟

وقال: "إن البعد عن عصبية الدين، والتحرر من التعصب المذهبي، هو الباب المفضي إلى حوار حقيقي بين الأديان، فإذا ترك أهل الأديان التعصب كل لمذهبه وملته، وأقبل على دراسة الأديان بعقل متفتح، كان أحرى أن ينكشف له الأصل الواحد لهذه الأديان، واشتراكها في القيم الأساسية التي تدعو لها. وهذه هي دعوتنا اليوم: أن تقوم جبهة أهل الكتاب، والكتاب عندنا يطلق في القرآن يقصد به كل كتاب جاء من عند الله".

وإذن: يدعو الترابي إلى قيام جبهة أهل الإيمان (المسلمون، والنصارى، واليهود) على أساس الملة الإبراهيمية، يقول في مقابله له مع مجلة المجتمع (العدد: 736، تاريخ(8/10/1985:) "إن الوحدة الوطنية تشكل واحدة من أكبر همومنا، وإننا في الجبهة الإسلامية نتوصل إليها بالإسلام على أصول الملة الإبراهيمية التي تجمعنا مع المسيحيين بتراث التاريخ المشترك وبرصيد تاريخي من المعتقدات والأخلاق، إننا لا نريد الدين عصبية عداء، ولكن وشيجة إخاء في الله الواحد"[47].

ويظهر ما يخبئه في دعوته للتجديد عندما يرفض حكم الإسلام صراحة جهاراً ويطالب بدلاً منه، بمقولة مع مجلة الوسط 94/11/07: "أنا من أشد الناس اهتماماً بالحرية بالمقارنة مع إخواني من علماء الحركة الإسلامية، وإذا حكمت سأترك للآخرين حريتهم، وإذا حكموا أريدهم أن يتركوا لي حريتي. وأنت تعلم رأيي في حرية من يخرج من الدين، على رغم ما جلب عليّ من نقد وخلاف". يقول في مقابلة له مع جريدة المحرر (العدد: 263، آب 1994) : وأزيد على كل هذا رأياً هو رأيي الشخصي حتى إذا ارتد المسلم تماماً وخرج من الإسلام ويريد أن يبقى حيث هو، فليبق حيث هو. لا إكراه في الدين. لا إكراه في الدين.. وأنا لا أقول إنه ارتد أو لم يرتد فله حريته في أن يقول ما يشاء، شريطة أن لا يفسد ما هو مشترك بيننا من نظام". انتهى

إذن، فقد بدأ الترابي بالتنظير للديانة الإبراهيمية سابقا بذلك عصره، ومن ثم تلقفتها الولايات المتحدة لتحاول إقامة الشرق الأوسط على أساسها، وجعلها مظلة للاعتراف والتطبيع مع الكيان الغاصب!

[47] مؤتمر الأديان الذي عقد بالخرطوم بتاريخ 1994/10/8، وكان ذلك بمحاضرة بعنوان:" الحوار بين الأديان التحديات والآفاق".

فهذه الأحكام لم تعد تناسب العصر! وهذا هو التجديد الذي يدعون له، وهذه هي حقيقة التطورات التي حصلت في الدنيا والتي لم يعد الاسلام وأحكامه القديمة بنظرهم صالح لمعالجتها، وكما ترى فأحكامهم التي ابتدعوها لا تستند إلى الوحي ولا إلى أي دليل تفصيلي ولا تشتم منها رائحة كتاب ولا سنة، فمثلهم في هذا الفقه المزعوم مثل الأحبار والرهبان أحلوا الحرام وحرموا الحلال، بل إنهم اعتدوا على أصول الدين والعقيدة.

في [1995/4/17] أجرت مجلة "دير شبيغل" الألمانية مقابلة مع د. الترابي، وكان السؤال: ".. لكن لا يوجد تفسير موحد للشريعة، هل يجب قطع يدي ورجلي السارق؟، وهل جزاء المرتدين عن الدين القتل؟". فأجاب:

"هذه الحدود لا تقام اليوم في السودان، لأن تفسيرنا للشريعة متطور أكثر مما هو عليه الحال في البلاد الإسلامية الأخرى. لا يوجد أحد قط في مؤتمرنا الشعبي الإسلامي يُحرّم المرأة من حق توليها مناصب عامة في الدولة، أو ينكر لها الحق في تولي منصب رئاسة الدولة أو رئاسة الوزراء".[48]

إذن فتجديد الفقه الذي يدّعونه، إنما هو بإحلال التشريعات الغربية محل التشريع الاسلامي، وعبارات أن النازلة أو الواقع، قد اكتنفته أحوال جديدة دفعت لضرورة تغيير الفتوى المتعلقة بهذا الواقع، ما هي إلا ذر رماد في العيون، وعمومات لا تتصل بالواقع، فما هي الأمور التي أحاطت مثلا بمسألة تولي المرأة لمنصب رئاسة الدولة؟ ليس ثمة إلا وجهة نظر الغرب، ورضا أمريكا، وما الذي أحاط بالحكم القطعي الثابت في القرآن المتعلق بقطع يد السارق؟ ليس ثمة إلا ميثاق حقوق الانسان، ورضا أمريكا، وما الذي استجد بخصوص مشاركة المسلمين في الحياة السياسية في ظل أنظمة الكفر؟ ليس ثمة إلا الرضوخ لإملاءات أمريكا بخصوص نشر الديمقراطية بالقوة، وماذا عن حد الردة في الاسلام؟ أي تغير في الواقع يمكن تصوره؟ إلا أن يكون إطار حوار الحضارات، ورضا أمريكا، وحرية الاعتقاد التي جلبوها لنا من الغرب، وهو أي الغرب أول من يكفر بها، فهو يمنع المسلمين من أبسط حقوقهم لأنهم مسلمون، ويقتلهم في عقر دارهم لأنهم مسلمون.

ولو شئنا أن نضع النقاط على الحروف، ونسمي كل ظرف تعلق بالنوازل مما رآى هؤلاء المفتونون بالغرب الفاتنون للناس عن دينهم، أنه أصبح مدعاة لتغير الحكم، لما رأينا أي شيء يتعلق بالواقع نفسه، وليس ثمة إلا عمومات تندرج تحت تغير نمط العيش من عيش إسلامي إلى عيش لا سمة له، إلا النكد والضنك والانبهار بالغرب، وبالتالي فدعوتهم تلك أصبحت لا تعني إلا شيئا واحدا، وهو أن الحكم الشرعي المستنبط من الأدلة التفصيلية لم يعد صالحا للتطبيق، فأصبح لزاما عليهم اللجوء إلى نقيضه، فأصبح الحرام حلالا، والحلال مذموما، يشنون عليه حملة شعواء، وهم في كل هذا يفرون من: قال الله، وقال رسول الله، فرار الحمر المستنفرة، فرت من قسورة، وبذا فإن دعواتهم هذه، وفقههم هذا المزعوم لا يمت إلى الاسلام بصلة، وهم لا

---

[48] http://pdf.alhayat.com/pages/11-2003/27P24.pdf

وذكرت صحيفة «العرب» التي تصدر من لندن في الأسبوع الثاني من شهر أيار 1996 أن «د. حسن الترابي - السودان» يقول بإباحة نكاح المسلمة من نصراني أو يهودي، بحجة أن لا نصّ يحرّم هذا الزواج« .علما بأن القاصي والداني يعلم قول الله تعالى: فإن علِمتُموهُنَّ مُؤمِناتٍ فلا تَرجِعوهُنَّ إلى الكُفّار، لا هُنَّ حِلٌّ لهم ولا هم يحلُّون لهنَّ.

يمتون إلى العلم بصلة، **وعلى المسلمين أن ينبذوهم نبذ النجاسات، وأن يعاملوهم بكل احتقار**، وأن يعلن المسلمون اعتزازهم بدينهم، وبشرعة ربهم، تلك التي أعطت الحلول الصحيحة للمشاكل، وأهم ميزة لها أنها ثابتة لا تتغير، ربانية لا تخضع لهوى، عادلة لا ظلم فيها، بها وحدها يصلح الإنسان في كل زمان ومكان.

وعلى الفقيه أن يُقَوِّمَ عِوَجَ الحياة بنصوص الشريعة لا أن يحتال على نصوص الشريعة حتى يسوِّغ بها عوج الحياة المعاصرة، وأن يدرك أن نمط العيش الذي يحياه المسلون، لم يكن أبدا ليكون مصدرا للتشريع، وإنما هو المصيبة التي عليهم أن يجدوا لها حلا من الشرع، حلا يضمن حصول التغيير هذا النمط ليستأنف المسلمون الحياة الاسلامية فينعموا بخيري الدنيا والآخرة.

مخاطر النهج الحديث في استخدام المصلحة

يتضح مما سبق أن **الاتجاه الحديث في توظيف المصلحة** - على اختلاف مسمياته: فقه واقع، مقاصد، موازنات، أقليات - **ينطوي على مخاطر جمّة** إن لم يضبط بالعلم الشرعي الأصيل والورع. وأبرز هذه المخاطر:

- **إهدار قدسية النصوص وهيبتها:** حين يُعتاد تقديم المصلحة المدركة بالعقل على ظاهر النص، يترسخ في الأذهان أن أوامر القرآن والسنة "ثانوية" يمكن تجاوزها. وهذا يضعف تعظيم الشرع في النفوس ويجعل الهوى شريكًا في التحليل والتحريم، ولو لم يصرّحوا بذلك.
- **فتح باب التأويل الباطل:** بدعوى المقاصد، قد يأتي من يؤوّل كل نص قطعي بأنه كان مقصودًا به مصلحة موقّتة وقد زالت! وهذا بالفعل ما وقع: فهناك كتّاب معاصرون يجاهرون بأن أحكام المواريث، والحدود، والتعدد كلها كانت ملائمة لمجتمع القرن السابع الميلادي، أما اليوم فتعارض "حقوق الإنسان" فيجب تحديثها! واحتجوا كذبًا أن مقاصد الشرع كالعدل والمساواة تقتضي ما يفعلون .middle-east-online.com نعوذ بالله من الخذلان.
- **التناقض والاضطراب الفقهي:** من يتبع المصلحة المتوهمة سيتناقض حتمًا؛ لأنه لا معيار ثابت لديه. فقد يوسع رخصة هنا ثم يضيقها هناك بلا مستند إلا الظن. بينما من يتبع النص متسق مستقر. وما نراه من اختلافات شديدة بين منظّري "المقاصد" المعاصرين في قضايا جوهرية، **سببه أنهم فقدوا المرجعية الصلبة واختلفت عقولهم وأهواؤهم.**
- **تمييع هوية المسلمين والانصهار في الحضارة الغربية:** كثير من فتاوى فقه الأقليات والموازنات سهّلت للمسلمين الانخراط في النموذج الغربي حتى فيما يخالف الدين. فترى مسلمي الغرب مثلاً بفضل تلك الفتاوى لا حرج عند كثيرين أن تعمل زوجته سافرة، أو أن يرضى لأبنائه بعلاقات محرمة، أو أن يشرب الخمر "بتحفظ !"بحجة الاندماج والمصلحة! هذا انحراف خطير عن أخلاق الإسلام، وتنازل عن ثوابته تلو الآخر، حتى يبقى الإسلام اسمًا بلا مضمون. وقد حذّر النبي ﷺ:

«لتتبعن سَنَنَ من كان قبلكم...» الحديث، **و اتباع سننهم اليوم يأتي غالبًا عبر باب "المصلحة" الزائفة** هذه.

وخلاصة موقفنا في هذا الفصل: لا وألف لا لتحويل "المصلحة" إلى مشرّع فوق الكتاب والسنّة، **فالشريعة حاكمة لا محكومة، ومُهيمِنة لا مُهيمَن عليها**، وكل اتجاه يجعل الواقع مقدّمًا عليها، إنما يريد في الحقيقة ليّ أعناق النصوص لتوافق الحضارة المادية السائدة، وهذا انهزام فكري مرفوض.

وقد أثبتت التجارب - حتى المعاصرة - أن **من يتنازل مرة باسم المصلحة سيضطر للمزيد من التنازل** تحت الضغوط، حتى يخسر دنياه ودينه معًا. أما من يصبر على مبدأ الشرع فقد يخسر مكسبًا ماديًا عاجلًا لكنه يكسب رضا الله ويحفظ على الأمة هويتها ووجودها المميز. ووالله ما ترك قومٌ شيئًا لله إلا عوّضهم الله خيرًا منه. فلتكن هذه عقيدتنا ولنعمل بها، حتى لا ننجرف وراء سراب المصالح الموهومة التي هي في حقيقتها مهالك محققة.

الفصل الرابع: العقل في نظرية المعرفة ومنهج الاستدلال الشرعي

الملخص التنفيذي للفصل الرابع: مقولة "لا اجتهاد مع النص" وحدود العمل بها:

يتناول هذا الفصل واحدة من أكثر القواعد الأصولية إثارة للجدل والتأويل الخاطئ في العصر الحديث، وهي قاعدة: "**لا اجتهاد مع النص**"، وذلك بهدف توضيح معناها الصحيح، وفضح طرق استخدامها المغلوط في الخطابات العقلانية المعاصرة التي تزعم أن لها الحق في تجاوز النصوص باسم الاجتهاد أو المصلحة.

يفصل الكتاب بين **معنيين متمايزين للقاعدة**:

1. **المعنى الصحيح الأصولي:** أنه لا يجوز الاجتهاد في مورد قد ورد فيه نص صريح، قطعي الثبوت والدلالة، لأنه يُغني عن الرأي، ولا يجوز للعقل أن يعارض الوحي. وأما النص أو الأدلة التفصيلية التي تكون الدلالة فيها ظنية، فلا بد من اتباع قواعد الأصول في الاجتهاد لاستنباط النص منها.
2. **المعنى المحرّف:** وهو الزعم بأن القاعدة تُقيّد حرية الاجتهاد تمامًا، أو أنها لا تُلزم في أحوال الواقع الجديد، ما يفتح الباب لتعطيل النصوص تحت دعاوى "فهم العصر" أو "مراعاة المتغيرات".

يوضح الفصل كيف أن بعض المفكرين المعاصرين، في سياق مشروعهم التجديدي، قاموا **بتمييع هذه القاعدة**، بحيث باتوا يزعمون أن النصوص لا تُطبَّق إلا في بيئة زمنية وسياقية مماثلة لنزولها، أما إذا تغيّر الزمان، فيجوز تجاوزها تحت مظلة الاجتهاد والمصلحة والمقاصد. وهنا يكشف الكتاب تناقض هذه الدعاوى مع جوهر الشرع، الذي هو خطاب خالد، ومقاصده أبدية.

ينتقل الكتاب بعد ذلك إلى **تحليل المفارقة المنهجية** لدى دعاة تجاوز النص، فهم يخلطون بين النصوص الظنية التي يجوز الاجتهاد فيها، وبين النصوص القطعية التي يجب التسليم بها، ويقومون بتأويل الأخيرة تحت ذريعة "الاجتهاد المقاصدي" أو "الاجتهاد المصلحي".

كما يُفند الفصل **بعض الشبهات المعاصرة** مثل: أن النبي ﷺ اجتهد في قضايا دنيوية فلماذا لا نجتهد؟ أو أن الصحابة خالفوا بعض الأحاديث، أو أن "المصلحة" قد تكون أحيانًا أقوى من النص. ويرد عليها بالأصول المقررة والمنهج العلمي الدقيق.

في ختام الفصل، يؤكد الكتاب أن **المقارنة بين العقل والنص إنما تكون في فهم النص لا في رفضه**، وأن العقل إذا لم يخضع للوحي ضل، وأن فتح باب الاجتهاد المطلق دون ضوابط هو بداية علمنة الشريعة وتحويلها إلى أفكار بشرية خاضعة للبيئة والهوى.

مادة الفصل الرابع:

بعد أن بيّنّا في الفصول السابقة حدود دور العقل في التشريع، ننتقل الآن إلى تناول **مكانة العقل ضمن نظرية المعرفة الإسلامية ومنهج الاستدلال الشرعي**. سنعتمد على أطروحات **نظرية المعرفة ومناهج التفكير والاستدلال للمؤلف**، وبعض مباحث كتاب **"الاجتهاد والتقليد" للمؤلف**، لنبين **دور العقل كأداة للفهم**

والاستنباط وليس كمصدر للشرائع والأحكام. إن فهم هذه القضية ضروري لضبط منهجية الاجتهاد: فثمة خلط عند البعض بين إعمال العقل لفهم النصوص - وهو مأمور به شرعًا - وبين تحكيم العقل في قبول النصوص أو ردّها - وهو منهِيّ عنه قطعًا-. في هذا الفصل سنوضح أركان المعرفة في الإسلام، ومراتبها (الحسّ، والعقل، والوحي)، ودور العقل والنقل في إنتاج العلم الديني، ثم نختم ببيان المنهج الصحيح للاجتهاد الشرعي كما قرره الأصوليون.

مصادر المعرفة في الإسلام: الوحي والعقل والحس

مصادر المعرفة البشرية ثلاثة:

- **الحواس الظاهرة:** وهي نافذة الإنسان لتلقي معلومات عن العالم الخارجي المحسوس (كالسمع والبصر واللمس...)،
- **العقل:** وهو أداة تحليل المعلومات الحسية والتجريد والاستنتاج،
- **الوحي:** وهو ما يُبلغه الله للإنسان من أخبار وتشريعات، إما مباشرة للأنبياء أو عبر الكتب السماوية.

في مجال **المعرفة الدينية (العقائد والشرائع)**، يلعب الوحي الدور الأساس، إذ هو المصدر الذي يأتينا بحقائق الغيب وأوامر الله التي لا سبيل للعقل المجرد أن يستقل بإدراكها أو إنتاجها. أما العقل، فدوره تلقي الوحي وفهمه وتطبيقه؛ فهو يعمل خادمًا للوحي، يستنبط منه الأحكام ويطبقها على الواقع، ويستوعب به حجج العقيدة.

العقل: وظيفته وحدوده في الشرع

العقل نعمة عظيمة جعلها الله مناط التكليف؛ فلا تكليف على المجنون أو فاقد الإدراك. وكرّم الله العقل بكثرة الحث على التفكر والتدبر في القرآن: ﴿أفلا تعقلون﴾، ﴿لعلهم يتفكرون﴾، ﴿إن في ذلك لآيات لأولي الألباب﴾ ...إلى غير ذلك من الآيات. **فالعقل في الإسلام وسيلة إلى الإيمان**؛ إذ ينظر في الآفاق والأنفس فيستدل على وجود الخالق ووحدانيته. وهو أيضًا **وسيلة لفهم الشرع وتدبر معانيه**، ولا يُتصور فهم القرآن والسنة بلا عقل يعمل في النص دلالة واستنباطًا. وقد خُصّ الإنسان بهذه الموهبة ليرتقي بها في مدارج العلم والإيمان معًا.

لكنّ الشارع الحكيم – وهو خالق العقل – **أعلم بما يصلحه وما يفسده**، فبيّن لنا حدود استعماله حتى لا يضل:

- قرر لنا أن العقل البشري محدود، **لا يستطيع إدراك الغيبيات ولا مصالح الإنسان باستقلال**، لذلك جاء الوحي بما يعجز العقل عن الوصول إليه وحده. فمثلًا: العقل يقرّ بوجود إله، لكن تفصيل صفات الله وأفعاله وعوالم الغيب لا يمكن للعقل اختراعها، فجاء الوحي يبينها. العقل

يعرف حسن العدل وقبح الظلم إجمالًا، لكن تفاصيل الشرائع التي تحقق العدل وترفع الظلم ليست مما للعقل إليه سبيل فجاء الشارع لينظم الحياة بما يقيم هذه الفضائل، فبُينت له نصًا.

- كذلك حذّرنا الشــرع من **آفتين** على العقل: الهوى والشــبهة، أو الخرص، فالهوى أي ميل النفس ورغباتها قد يُزيّن للمرء أمورًا على خلاف الحق. لذا قال تعالى: ﴿ولا تتبع الهوى فيضــلك عن سبيل الله﴾ [ص: 26]. أما الشبهة، فهي اللبس في الفهم أو ورُود فكرة باطلة تضلل الفكر إن لم يكن محصــنًا بالعلم والهدى. من هنا جاء الأمر بطلب العلم والتثبت وعدم الخوض فيما لا يحســنه المرء، حمايةً للعقل من الخرافة والزلل.
- أبرز القيود على العقل في الشــرع: **أن لا يتعدى طوره.** بمعنى أن يقف عند حدود ما يمكنه فهمه، ويسلم فيما لا مجال لفهمه تفصيلاً. وهذا يتجلى في باب الغيبيات: فالعقل مثلًا لا يمكنه تخيل ذات الله سبحانه (بل ولا حتى حقيقة الروح البشرية، ولا الغرائز)، فوظيفته هنا التصديق والتسليم بما أخبر الله عن نفســه. كذلك في باب التشــريع: العقل قد لا يدرك حكمة بعض الأحكام تفصــيلاً، فليس له أن يرفضــها لذلك، ولا أن يتخذ البحث عن الحكمة طريقا لمحاكمة الأحكام الشــرعية أو امتثالها، مثال: لماذا كانت صلاة الفجر ركعتين وليس أربعًا؟ هذا فوق إدراك العقل الترجيحي، فيسلّم فيه امتثالاً لأمر الله. أما ما تظهر حكمته بدلالات يدل عليها التشــريع، فنعمة وزيادة خير، لكن إن لم تظهر فالإيمان بأن الله أحكم وأعلم تكفي العاقل المسلم.

وقد وقع بعض علماء الإســلام في خطأ حين حاولوا الموازنة بين دور العقل، ودور النقل، ودرء التعارض بينها، بالفصــل بين دور العقل في العقائد، ودوره في فهم التشــريعات، ففي مجال العقائد، يكلف الإنســان بالنظر والمحاكمة ليتوصل إلى إثبات وجود الخالق سبحانه، وإلى بعض صفاته التي يمكن للعقل استثمارها والتدليل عليها من نتائجها، كصفة العلم والقدرة والخلق، دون صفات الرحمة والشدة في العقاب، وما شابه مما لا يقع العقل على آثاره في نظره إلى الكون، فينتظر أن يقرر النقل ما لله من صــفات، ثم يتفكر العقل في إثبات صدق نبوة الأنبياء ومعجزاتهم، حتى يثبت له أن هذا نبي الله، وهذه رسالته، وحين ذلك يتوقف العقل عن أن يكون حَكَماً، إلى أن يستسلم للرسالة ولا يحاكمها بعقله بعد ذلك، فلا يصح له الخوض في عدل الله في عقوبته للكفار، لأنه لا يملك الأدوات المعرفية اللازمة لفهم القضية بكل أبعادها، ولا يستطيع أن يقيس عدل الله تعالى على مفهوم العدل عند البشــر، ولا يحاكم أفعال الله تعالى، ولا يســأله عنها أو عن حكمتها، فهو لا يســتطيع أن يحيط بالله تعالى علما، وبالمثل فإن دوره في التشــريع فقط محصــور في الفهم والاســتنباط، ولا يملك العقل القدرة على التشريع أو سن القوانين، ولا يوجد شيء اسمه العقل الصريح، أو العقل المحض، بل لكل إنســان عقله وميوله وآراؤه، وأهواؤه، وبالتالي فيلغى دور العقل تماما حين إنتاج التشــريعات، وســبق أن أثبتنا ذلك بشكل قاطع في الفصل الأول من هذا الكتاب،

لذلك من الخطأ المحض والخطأ الذي لا يقبل الصواب أن تعقد المقارنة بين العقل والنقل في التشريعات، فمن ذلك ما جاء في قول العلامة ابن تيمية رحمه الله تعالى: "العقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح؛ بل يشهد له ويؤيده... نعم قد يكون في النصوص ما يعجز العقل عن دركه لا ما يحيله". فكثير من أمور الدين تعلو مداركنا ولا تناقض عقولنا، فجزئية أن العقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح جزئية باطلة لا أساس لها عقلا ولا نقلا، فليس للعقل هذا الدور في الإسلام، ولا له القدرة على أن يتوصل إلى حقيقة فيتبين بعد ذلك أنها موافقة للنقل الصحيح! إلا في مجال العقائد السابق ذكرها، والتي تبنى على الأدلة العقلية.

وقد قرر الشرع بما لا يدع أي مجال للشك أن المرجعية الوحيدة للتشريع هي الوحي، لا العقل قال تعالى: ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلاً ما تذكّرون﴾ [الأعراف: 3]، **فاتّباع المنزّل (الوحي) بالاستنباط العقلي لفهم النصوص (العقل)** هو الموقف المنشود، واتخاذ هذه قاعدة لا نزاع فيها هي مما يجب أن يتذكره العاقلون ﴿قليلاً ما تذكّرون﴾.

وقد ضرب لنا الإمام الشاطبي مثالًا جميلًا عن علاقة العقل بالنقل، قال ما معناه: حكمة التشريع وعلم علل الأحكام أعظم من أن يستقل بها آحاد الناس، فالله تولى حفظ مقاصد شرعه بإرسال الرسل. فدورنا فهم تلك المقاصد والعمل بها، لا اختراع مقاصد من عند أنفسنا. ولهذا تكاثرت نصوص السلف تحذر من الرأي المجرّد في الدين، وتذم من يتبع عقله دون اعتبار للنص، قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: "لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيت النبي ﷺ يمسح ظاهر خفّيه" (رواه أبو داود بإسناد حسن). يعني أن تعبديّة الأحكام قد تأتي بخلاف ما يظنه العقل أولى، اختبارًا للطاعة وكسرًا للغرور العقلي. فالعقل يقول: الوضوء ينظف أسفل الخف أكثر، لكن الشارع مسح الأعلى رمزًا لشمول الطهارة، فالمؤمن يطيع. لذلك نجد علماءنا يقولون: "الاجتهاد هو بذل الوسع في طلب الظن بالحكم الشرعي "- لم يقولوا "في إنشاء الحكم"! بل في **طلبه واستنباطه**. وهذا واضح جدًا في حديث معاذ بن جبل السالف:" أجتهد رأيي ولا آلو ."ومعاذ لم يقل أشرع برأيي، بل أجتهد في البحث ضمن النصوص إن لم أجد نصًا معينًا، فأقوم بالقياس، وسماه رأيي، وقد فصلنا في تفسير هذه الرواية ودراستها في كتابنا: "معجزة التشريع الإسلامي خصائص ومقومات" فراجعه.

وقد وضع العلماء لذلك ضوابط دقيقة في باب القياس، فالقياس هو نشاط عقلي بحت، لكنه **مقيَّد بأركان:** أصل وفرع وعلة وحكم. وليس القياس أن يخترع المرء حكمًا ويلصقه بالدين. يجب أن يكون له أصل منصوص معلَّل يقاس عليه، وأن تتحقق علة جامعة بين الأصل والفرع دل الشرع على اعتبار جنسها. وأي قياس لا يطابق هذه الشروط يُرفض لأنه قياس فاسد الاعتبار. وهكذا نرى أن العقل هنا يعمل ولكن في خدمة النص؛ فهو يبحث عن المشترك بين مسألتين لتسوية حكمهما تنفيذًا لمراد الله، لا طلاقًا لخيال الإنسان.

نماذج من أقوال العلماء في كون العقل خادما للشرع وليس حاكمًا

نختم هذا الفصـــل باقتباس جملة من كلمات أهل العلم عبر العصـــور تؤكد **إجماعهم على دور العقل التابع للشرع، وتخطئة من قدّمه عليه:**

- قال الإمام أحمد بن حنبل:" لا يُســـتنكر على من أخذ بالآثار ونهى عن القياس" (يعني إنكار قياس الرأي الذي لا يعتمد على أثر).
- وقال الإمام الشـافعي: "كل ما سـنّ رسـول الله ﷺ فقد وجب علينا اتباعه، ولا يحل خلافه"، وقال: "من استحسن فقد شرّع".
- وقال ابن عبد البرّ: "كل من طلب دينه بالعقل فقد ضل، وكل من طلبه بالنقل الصحيح فقد وصل". (يعني التشريعات).
- وقال الغزالي في المستصفى: "ليس في الإمكان أبدع مما كان"، يشير أن شريعة الله بلغت غاية الكمال فلا يتخيّل العقل نظامًا أفضل منها.
- وقال العلامة ابن تيمية: "العقل الصـــريح موافق للدين، والعقل لا يســـتقل بإدراك جميع المصـــالح والمفاســـد، بل لا بد معه من البيان النبوي". وقد ســـبق ونقضـــنا وجود ما يســـمى بالعقل الصريح.
- وقال تلميذه ابن قيم الجوزية: "الشـريعة مبناها وأسـاسـها على الحكم ومصـالح العباد... لكن ليس كل مصلحة عُلِمت لنا؛ فقد تخفى الحكم أحيانًا، ففرضنا التسليم".

هذه الأقوال وغيرها كثير، تدل بمجموعها على **اتفاق أن التشـــريع حق لله ورســـوله، وأن العقل آلة فهمٍ لهذا التشريع وليس مشرّعًا**، حتى **المعتزلة** –وهم أشهر من قدّم العقل لكن في مجال الاعتقاد إذ إنهم ليسوا بمدرســـة فقهية، وإنما كانوا من أتباع المذاهب فقها– كانوا يقصـــرون ذلك على العقائد وبعض التحســـين والتقبيح العقلي، أما إيجاب الحكم الشـــرعي وتحريمه فلا يجعلونه إلا لله، ونحن لا نقرهم في منهجهم في الجانب الاعتقادي والتحسين والتقبيح العقليين طبعًا، لكن الشاهد أن "تحكيم العقل في التشريع دون وحي " فكرة نادرة لم يقل بها أحد من أهل القبلة المعتبرين. وإذا وُجدت أقوال شـــاذة فهي مرفوضـــة بإجماع الباقين. أما اليوم فيروج لها تحت شـعارات عصـرية "حقوق الإنسـان" و"تجديد الفقه" وما شـابه، فوجب كشـف زيفها كما فعلنا.

وخلاصة الخلاصة: العقل جوهر مضيء خلقه الله للإنسان ليعرف به ربه ويفهم شرعه ويعمر دنياه وفق منهجه. فهو وسيلة، وخادم لا سيد. والشرع أعلى شأن العقل فلم يحمّله ما لا يطيق، وأراحه من التكليف بما لم تؤهله طبيعته المحدودة له، فكفاه عناء الخوض في الغيب والتشـــريع الكلي، وأعطاه المجال فســـيحًا في التفكر والتدبر في ملكوت الله واســـتنباط تطبيقات النصـــوص. فمن أعمل عقله في طاعة الله فقد عقل عنه وفاز، ومن عبَدَ عقله وهواه فقد ضل وخسر. نسأل الله أن يلهمنا رُشدنا، ويقينا شر أنفسنا.

الفصل الخامس: المدارس العقلانية الحديثة من عصر عبده والأفغاني إلى اليوم: تحليل نقدي منهجي

الملخص التنفيذي للفصل الخامس: المدارس العقلانية الحديثة من عصر عبده والأفغاني إلى اليوم:

يركز هذا الفصل على دراسة تاريخية تحليلية لظهور وتطور ما يُعرف بـ"المدرسة العقلانية الإصلاحية" في الفكر الإسلامي الحديث، والتي برزت منذ أواخر القرن التاسع عشر مع شخصيات مثل **جمال الدين الأفغاني** و**محمد عبده** و**رشيد رضا**، ويهدف الفصل إلى بيان أن هذه المدرسة - رغم شعاراتها الإصلاحية - كانت الممهد الفكري لتمكين "العقل" و"المصلحة" كمصدرين حاكمين على النص الشرعي، لا خاضعين له، مما أدى إلى تغييرات جذرية في بنية التفكير الإسلامي لدى شرائح واسعة من المثقفين والمفكرين لاحقًا.

يفتح الفصل بعرضٍ لأبرز أفكار **محمد عبده**: تأويل النصوص، والتركيز على المقاصد الأخلاقية والاجتماعية، وفتاوى مثيرة بدعوى المصلحة كإباحة الفوائد البنكية، وتعديل قوانين الزواج والطلاق، والنظر في شروط الواقفين. كما يناقش تأثير أستاذه **الأفغاني**، الذي كان أكثر اهتمامًا بالسياسة، لكنه غرس الجرأة العقلية والتشكيك في التراث في تلاميذه.

ينتقل الفصل إلى **رشيد رضا**، ويبيّن كيف ورث مشروع عبده ووسّعه، لكنه مال في أواخر حياته إلى شيء من السلفية، ثم يرصد كيف انقسمت هذه المدرسة بعده إلى تيارين: أحدهما محافظ نسبيًا (مثل محمود شلتوت)، وآخر تطوّري ليبرالي علماني (مثل علي عبد الرازق وطه حسين)، ثم توسّع لاحقًا في القرن العشرين مع مشاريع فكرية مثل "الإسلام الليبرالي" و"الإسلام المدني".

يُبرز الفصل تأثير المدرسة العقلانية على تيارات معاصرة مثل:

- **يوسف القرضاوي** وفتاواه المصلحية في الربا والعمل بالبنوك والتهنئة بالأعياد والموسيقى وغيرها.
- **أحمد الريسوني** ومنهجه المقاصدي الذي يعلي من شأن المصلحة.
- **شحرور، جمال البنا، طارق رمضان، وجاسم سلطان**، وغيرهم من دعاة القراءة المعاصرة، الذين سعوا إلى تطويع النصوص لمنطق العصر.

كما يناقش الفصل الدور الذي لعبته هذه المدرسة في **إعادة قراءة الشريعة بروح العصر**، متأثرة بالحداثة الغربية، مما أدى إلى فتح الباب على مصراعيه أمام العقلانية التغريبية، تحت ستار "الاجتهاد المقاصدي"، حيث لم يعد النص حاكمًا على الواقع، بل الواقع حاكمًا على النص.

يُختتم الفصل بنقدٍ صارم لهذا المسار، مؤكدًا أن ما يسمى بـ"المدرسة العقلانية الإصلاحية" قد مهدت لنوع من **العلمنة الجزئية للشريعة** باسم التجديد، وأحدثت شرخًا خطيرًا في فهم الأمة لوحيها، مما استدعى ضرورة العودة إلى المنهج الأصولي الراسخ الذي يجعل **النص أصلًا والعقل خادمًا له لا حاكمًا عليه**.

تمهيد: جذور المدرسة الإصلاحية العقلانية

شـهدت الأمة الإسـلامية منذ أواخر القرن التاسـع عشـر نشـوء تيارٍ فكريٍ عُرف ب"الاتجاه العقلاني الحديث" أو "التجديدي" أو **المدرسة الإصلاحية الحديثة**، ارتبط هذا التيار بأسماء لامعة مثل **جمال الدين الأفغاني** (1838–1897م) وتلميذه **محمد عبده** (1849–1905م)، ثم امتد مع **محمد رشـيد رضـا** (1865–1935م) وغيرهم. رفع رواد هذه المدرسة شعارات النهضة والتجديد، ودعوا إلى **إعلاء سلطان العقل** وتحرير الفكر من الجمود، حتى تغلّب العقل عندهم على ما عداه بما في ذلك النصوص. وبذلك مثّلت حركتهم محاولة **للتوفيق بين الإسلام والتراث الشرعي من جهة** وبين **روح العصر الحديث والحضارة الغربية من جهة أخرى**.

وسنستعرض فيما يلي دور هذه المدرسة في عدد من المحاور النقدية:

1. **ترسيخ تقديم العقل والمصلحة على النص في التشريع.**
2. **تأويل النصوص الشرعية تأويلاً جديدًا (مصلحيًا أو رمزيًا) تحت تأثير روح العصر والفكر الغربي.**
3. **التمهيد لتفكيك البنية الأصـولية التشـريعية التقليدية وفتح باب التجديد على أسـس غير منضبطة.**
4. **التكيف مع النزعات القومية والليبرالية والاشتراكية ومحاولة صبغ الإسلام بها.**
5. **تأثر رواد المدرسـة بالماسـونية ومشـروع الجامعة الإسـلامية وتحويلها من رابطة دينية إلى رابطة سياسية قومية.**
6. **صـلتهم المباشـرة بالنخبة الفكرية المصـرية الحديثة، ثم تأثيرهم على تيارات معاصـرة كالإسـلام الليبرالي وفقه الأقليات وفقه الموازنات والمقاصد غير المنضبطة.**
7. **نقد منهجهم ومفاهيمهم كما ظهر في كتابات الدكتور محمد محمد حسـين** - خصـوصًـا الاتجاهات الوطنية وحصوننا مهددة من داخلها - **ودراسات أنور الجندي و أبي الحسن الندوي، وزياد سلامة في دراسته عن الشيخ حسن البنا، وغيرهم من النقاد الإسلاميين.**

سـيتم تناول كل محور بالتفصـيل، مع **تحليل أثر هذه المدرسـة في تغيير طريقة تفكير المسـلمين تجاه النص والوحي والمرجعية الشـرعية**. كما سـنقارن بين المفاهيم الشـرعية كما فهمها الأصـوليون التقليديون وبين ما قدمته المدرسة العقلانية الحديثة، مدعومين بالجداول والتوثيق العلمي.

1. تغليب العقل والمصلحة على النص الشرعي

من أبرز سـمات المدرسـة الإصلاحية العقلانية أنها رفعت من شـأن العقل الإنسـاني ليكون **الحكم الأول في التشـريع**. فقد رأى رموزها أن النهضـة لا تتحقق إلا بإعمال الفكر الحر ونبذ التبعية للتقليد الفقهي الموروث. حتى قال محمد عبده كلمته المشـهورة: "إن الإسـلام دين العقل والعلم، **وكل ما يتعارض مع العقل غير ثابت**

فيه". وعلى هذا الأساس **قدّموا حكم العقل والمصلحة على دلالة النص** عند التعارض، مخالفين منهج أهل السنة في جعل العقل تابعًا للوحي لا حاكمًا عليه.

لقد **أعاد الأفغاني وعبده إنتاج مقولة نجم الدين الطوفي** (ت 716 هـ) حول المصلحة، حيث **صرح بأن "الإسلام دين المصلحة"**. بل تبنَّوا رأي الطوفي في أن المصلحة إذا تعارضت مع بعض النصوص قُدمت المصلحة. لكنهم **وسّعوا نطاق هذا المبدأ** أبعد مما احتمله الطوفي نفسه، فلم يقيدوه بالضوابط التي ذكرها العلماء (كأن يكون التعارض مع نص ظني أو مصلحة مرسلة منضبطة). وهكذا أصبح العقل لديهم قادرًا على إنشاء الحكم الشرعي أو تعطيله بناءً على تقديره للمصلحة، ولو خالف بذلك ظاهر الكتاب والسنة أو إجماع الأمة. وقد وصف بعض الباحثين المدرسة العقلية الحديثة بأنها امتداد لفكر **المعتزلة** الذين "يعظِّمون العقل ويقدمونه على نصوص الكتاب والسنة". وقولهم هذا خلط للأمور، إذ إن المعتزلة هم فرقة من المتكلمين وليسوا مدرسة تشريعية كالأحناف والشافعية، ومدرستهم العقلية اقتصرت على التحسين والتقبيح العقليين، في نطاق الأبحاث العقدية، ولم يقولوا بالتشريع بالعقل!

أمثلة تطبيقية لتقديم المصلحة على النص

فتاوى الإمام محمد عبده خير مثال على هذا المنهج. فقد **أفتى بجواز فوائد الأموال المودعة في صناديق البريد** (وهي هيئة ادخار حكومية آنذاك) زاعمًا أنها "منفعة مشروعة واستثمار حديث "وليست ربا محرم. اعتمد عبده في ذلك على تفرقة اعتبرها "عقلانية" بين الربا الفاحش المضاعَف المحرَّم بالنص، وبين الفوائد البنكية المحدودة التي رآها نوعًا من التعاون المالي. **والحقيقة أن هذه الفتوى خالفت إجماع العلماء**؛ إذ إن نص الحديث النبوي صريح: «كل قرض جر منفعة فهو ربا.» وقد ثار جدل كبير حولها في حينه وعدّها كثيرون تحليلاً للربا المحرم. تصدى لها علماء مثل شيخ الأزهر سليم البشري والشيخ محمد بخيت المطيعي (مفتي الديار المصرية آنذاك)، وحتى تلميذ عبده رشيد رضا تردد فيها ثم دافع عنها لاحقًا.

كذلك **غيّر عبده بعض أحكام الأوقاف الخيرية** بدعوى تحقيق المنفعة الاقتصادية لها: فأجاز استبدال أعيان الوقف وعدم التقيد تمامًا بشروط الواقف إذا رأى وليُّ الأمر المصلحة في ذلك. وهذا مخالف للقاعدة الفقهية المقررة "شرط الواقف كنص الشارع "التي تمسّك بها فقهاء المذاهب، خصوصًا في المذهب الحنفي. لكن عبده رأى أن **مصالح المجتمع الحديث** تقتضي مرونةً في إدارة الأوقاف لاستثمارها فيما ينفع الناس بدل جمودها على شروط قديمة.

لا شك أن **هذه الفتاوى والتغييرات قامت على تغليب "المصلحة" بمعناها الحديث**. فقد صار مفهوم **المصلحة عند العقلانيين الجدد يعني المنفعة الدنيوية المباشرة** - اقتصاديّة أو اجتماعيّة - حتى لو عارضت ظاهر الدليل الشرعي. كانوا يفترضون أن **النصوص قطعية الثبوت أو الدلالة قد تحمل على ظرف تاريخي خاص**، أو أن علّتها تحقيق مصلحة معينة في زمنها. وبالتالي - بمنظارهم - **يتطور الحكم الشرعي بتطور مصالح**

الناس. وهنا برز مفهوم **"مقاصد الشريعة"** كأداة فكرية لديهم: لقد أحيَوْا مصطلح المقاصد بقوة ولكن بفهم مغاير للسابقين؛ إذ جعلوه مستندًا لتطوير الأحكام وتغييرها بدل أن يكون ضابطًا لفهم عللها الثابتة.

إن **نتيجة تغليب العقل والمصلحة على النص** تمثّلت في نقلة نوعية خطيرة: أصبح الوحي **تابعًا** للعقل في كثير من الأحيان عندهم. ومن ثم **انفتح الباب لتجاوزات** كثيرة كما سنرى، بحجة "تحكيم المقصد" أو "تحقيق المصلحة" ولو على حساب قطعيات الشريعة.

2. **تأويل النصوص تأويلاً مصلحيًا ورمزياً تحت تأثير العصر**

إلى جانب الفتاوى العملية، ظهر تأثير الفكر العقلاني في **تفسير النصوص الشرعية نفسها**. فقد انتهج الإصلاحيون منهج **التأويل الحر للنصوص**، خاصة نصوص القرآن الكريم، بما يوافق روح العصر والعلم الحديث. قام **محمد عبده ورشيد رضا** بتأليف "تفسير المنار" الذي مثّل أنموذجًا واضحًا لهذا التوجه. سعى عبده في تفسيره إلى إبراز الجوانب الأخلاقية والاجتماعية في التشريع، وربط الآيات **بمقاصد عامة عقلانية** حتى لو تطلّب ذلك صرف اللفظ عن ظاهره. فهو الذي **أوّل الحروف المقطعة في أوائل السور** بتأويلات رمزية عقلية، خلافًا لطريقة علماء التفسير قبله في إيكال معناها إلى الله أو تفسيرها بوجوه أخرى.

كذلك نُقل عنه أنه **أوّل بعض معجزات النبي** ﷺ تفسيرًا عقليًا صرفًا؛ مثل **حادثة الإسراء والمعراج**، حيث قيل إنه أنكر وقوع المعراج بالجسد إلى السماء، واعتبر الأمر رؤيا روحية أو منامًا. وخلاصة الأمر أن عبده حاول - حسب تعبير بعض الباحثين -" **تضييق الفجوة بين عالم الغيب وعالم الشهادة** "عبر خطوات تأويلية جريئة .aljazeera.net لقد استعان **بالمكتشفات العلمية الغربية الحديثة** لتفسير الظواهر الغيبية الواردة في القرآن والسنة aljazeera.net، في محاولة لجعل الدين متسقًا مع معطيات العلم المادي.

أمثلة على التأويلات العقلانية

ذكر غازي التوبة - وهو من الباحثين في سيرتهما - أن **محمد عبده أول كثيرًا من الغيبيات الواردة في القرآن** تأويلات مادية رمزية .aljazeera.netaljazeera.net من ذلك: فَسَّر الجنّ المذكور في النصوص الشرعية بأنهم **الميكروبات** التي تُرى بالمجاهر المكبّرة aljazeera.net؛ وفسّر ﴿النفاثات في العقد﴾ (الوارد ذكرهن في سورة الفلق) بأنهنّ **النمّامات** اللاتي يقطعن روابط المودة بين الناس aljazeera.net؛ كما **أوّل الطير الأبابيل بأنها جنس من البعوض أو الذباب**، وفسّر حجارة السجيل التي رُمي بها أصحاب الفيل بأنها **جراثيم وباء الجدري أو الحصبة** التي أهلكتهم .aljazeera.net بل بلغت جرأته إلى تأويل معجزة **مولد عيسى بن مريم عليه السلام** تأويلين عقليين: إما أنه نتج عن اعتقاد قوي استولى على قلب مريم فأحدث الحمل في رحمها - بمعنى تأثير نفسي جسدي! - أو أن **"روحًا لطيفًا" أرسله الله فأحدث التلقيح بدون أب** .aljazeera.net وكلا القولين خروج عن ظاهر النص القرآني الذي صرّح بنفخ جبريل في جيب درعها بإذن ربها وبشارة الله لها بولد من غير أب.

هذه الأمثلة تبين مدى تأثر عبده بالحضارة الغربية المادية في قراءته للنص. لقد حاول **ليّ أعناق النصوص الغيبية لتوافق اكتشافات العلوم الطبيعية** في عصره .aljazeera.net وكان دافعه المعلن هو إزالة ما يعتبره غير عقلاني أو "خرافات" في أذهان الناس، وتقديم الدين بصورة مقبولة للفكر الغربي. فعبده – مثلاً – شن حملة على كثير من الممارسات الصوفية والاعتقادات الشعبية بحجة تنقية العقيدة مما سماه خرافات وتخيلات غير عقلية. وهذه نقطة إيجابية في جانبها الإصلاحي (تنقية التوحيد من شوائب الشرك والبدع)، لكنها توسعت عنده لتشمل تأويل أمور ثابتة بنصوص الوحي الصحيحة بدعوى أنها لا تتفق مع "العقل" بمعاييره الحديثة.

تأثير الفكر الغربي في التأويل

لا يخفى أن **روح العصر (خاصة الفكر الغربي العلماني)** كانت مؤثرة جدًا على نهج التأويل لدى الإصلاحيين. يقول غازي التوبة: "محمد عبده حاول أن يضيّق الفجوة بين عالم الغيب وعالم الشهادة بخطوات تأويلية، واستند أكثر ما استند عليه إلى ما توصلت إليه الحضارة الغربية من اكتشافات مادية في مجال الطبيعة والعلم" .aljazeera.net وقد انعكس هذا في محاولة **تفسير المعجزات والأمور الغيبية بمنطق مادي تجريبي**. فمثلاً عندما ظهرت نظرية داروين في التطور، مال بعض تلاميذ عبده (كالقاضي المصري محمد فريد وجدي) إلى القول بإمكان التوفيق بينها وبين قصة خلق آدم، وتأويل ما ورد في الكتاب والسنة عن سيدنا آدم وحواء بصورة رمزية لا حرفية.

إن **هذا الاتجاه في التأويل المصلحي الرمزي** أدّى إلى نتيجة خطيرة أشار إليها النقاد: وهي أنه فتح الباب لإفراغ النصوص من يقينيتها وهيبتها. فكل معنى يمكن جدلًا تأويله أو تعطيله إذا لم يوافق "عقل" الإنسان المعاصر أو "المصلحة" كما يراها. لقد **نبّه الدكتور محمد محمد حسين** –رحمه الله – إلى خطورة هذا المسلك بقوله "إن بعض المخلصين من هؤلاء المفكرين يميلون بالقيم الإسلامية إلى أقصى ما تحتمله النصوص نحو القيم الغربية، فيقعون بذلك في حبائل الغرب. فهم خشية اتهام الشريعة بالجمود - كما يصمها المستشرقون - ينحرفون إلى الطرف النقيض لبيان مرونتها، حتى تبلغ هذه المرونة حدَّ الميوعة وانعدام الذاتية، بحيث تصبح الشريعة ذيلاً لأي نظام وتابعة للأهواء. وبذلك ينتهون فعليًا إلى إلغاء وظيفة الدين، لأنهم بدل أن يُقوّموا عوج الحياة بنصوص الشريعة، يحتالون على نصوص الشريعة ليُسوِّغوا بها عوج الحياة المعاصرة".! هذه الكلمات – التي كتبها د. حسين قبل عقود – تُلخِّص بتعبير بليغ **مآل التأويل العقلي المنفلت:** تحويل الدين إلى أداة لتبرير الواقع بدلاً من أن يكون معيارًا لتقويم الواقع.

ومن الإنصاف أن نذكر أن **رشيد رضا** نفسه لاحظ في أواخر حياته خطورة بعض التأويلات التي شاعت بعد عبده. فقد رأى **نتائج التغريب الفكري المفرط في المجتمع المصري بعد وفاة عبده (مثل كتابات قاسم أمين الداعية إلى تحرير المرأة و انتشار لونٍ من الإلحاد)**، فتراجع عن بعض أفكار أستاذه ودعا للاعتدال. بل

إنه **اقترب من منهج السلفية** في آخر عمره، فنأى عن كثير من التأويلات العقلية التي لا ضرورة لها. وهذا يدل على أن **التأويل بلا ضوابط جرّمعه تجاوزات** دفعت حتى بعض رواد المدرسة إلى إعادة النظر في مدى صحته.

3. تفكيك البنية الأصولية التقليدية وفتح باب التجديد بلا ضابط

من النتائج المباشرة لتغليب العقل والمصلحة وتأويل النصوص، أن المدرسة الإصلاحية العقلانية **مهّدت لتفكيك بعض أركان المنهج الأصولي في الاستنباط** الذي استقر عبر قرون. فقد **هاجم روادها مبدأ "التقليد"** للمذاهب الفقهية، ودعوا إلى فتح باب الاجتهاد على مصراعيه بعد أن كان شبه مغلق في القرون المتأخرة. وهذا في أصله دعوة محمودة لإحياء الاجتهاد الشرعي؛ لكن المشكلة أنهم **لم يلتزموا بضوابط الاجتهاد الشرعي التقليدي** في كثير من المواضع. بل ظهر عند بعضهم نزوع إلى **نسف بعض الأصول المستقرة** إذا رآها عائقًا أمام التطوير الذي ينشدونه. تجلّى ذلك مثلاً في **الاستخفاف بإجماع الفقهاء** أو طرح أقوال شاذة لمصلحة ما. رأينا كيف **عارض عبده إجماع العلماء في تحريم الربا** بفصل الودائع البريدية عنها، وكيف خالف المنهج الفقهي في الوقف. وتوسع الأمر لاحقًا عند بعض من اقتفى أثرهم إلى درجة **محاكمة النصوص ذاتها**. والمحزن المبكي أن هؤلاء (العقلانيين الجدد) لم يقتصروا على محاكمة واجتهادات الفقهاء وردّها، بل تعدى بعضهم ذلك إلى محاكمة **الأحاديث والآيات** ورفضها وتجاهلها بزعم أنها لا تصلح (لعصرنا)... فهم بهذا يُحاكمون الوحي نفسه، قطعيَّه وظنيَّه، إرضاءً للغرب الكافر! وهذه إشارة إلى ما وقع فيه غلاة العصرانيين - بعد عبده ورضا - من أمثال علي عبد الرازق وطه حسين (سنأتي إليهما) في رفض بعض النصوص الصحيحة أو تأويل تاريخ الإسلام نفسه بمنظور مادي بحت.

لقد **استهدف خطاب هؤلاء تفكيك عدّة ثوابت** في علوم الشريعة: **فنسفوا حجية بعض الأحاديث النبوية** بدعوى معارضتها للعقل أو العلم، **وشككوا في بعض أحكام القرآن القطعية** بدعوى عدم مناسبتها لحقوق الإنسان الحديثة (مثل حدود الردة والحدود الجنائية). بل بلغ الأمر ببعضهم الدعوة إلى تنحية كل الأدلة الشرعية والاكتفاء بتحكيم "المصلحة" و"العرف" و"الواقع" فقط. لم يكتف هؤلاء بوضع الأحكام الشرعية في موضع المحاكمة، بل تجاوزوا ذلك إلى **الأصول** التي لم تكن يومًا محل خلاف، لينسفوا قواعدها وبنيانها، فلا يبقى منها لديهم إلا **المصلحة والعرف والعادة والواقع.** وهذه كلها ليست مصادر تشريع مستقلة في الحقيقة، وإنما تُضبط عبر الوحي، لكنهم جعلوها كأنها المصدر الوحيد!

بعبارة أخرى، انتهى بهم المطاف إلى **مرجعية تشريعية مائعة:** العقل والمصلحة والواقع مقدَّمة على النص. فإن وجدوا النص موافقًا لأهوائهم عملوا به، وإن وجدوه مخالفًا ادّعوا أنه "ظرفي" أو أَوَّلوه أو طرحوه رأسًا. وبهذا فتحوا باب الاجتهاد والتجديد، لكنه **اجتهاد غير منضبط** بالمنهجية العلمية الأصيلة التي وضعها علماء أصول الفقه لحماية الاستنباط من الزلل. لقد أضحى **كل شيء قابلًا لإعادة النظر** عند دعاة التجديد المتطرف: من نظام الأسرة الإسلامي، إلى نظام الحكم، إلى الفرائض الشرعية المعلومة من الدين بالضرورة. كل ذلك باسم التطوير ومراعاة متغيرات الزمان والمكان.

التجديد بين المنهج الأصولي والانفلات الغربي

للتوضيح، نستعرض في الجدول التالي **مقارنة بين الفهم الأصولي الإسلامي التقليدي** لبعض المفاهيم التشريعية، وبين **ما قدمته المدرسة العقلية الحديثة** من طرح مختلف، وأثر ذلك على بنية التشريع:

المفهوم الشرعي	طرح المدرسة العقلية الحديثة	الفهم الأصولي التقليدي
العقل (الرأي)	العقل مصدر أساسي للتشريع، يُعظِّمه الإصلاحيون حتى يقدمونه على نصوص الكتاب والسنة عند التعارض. يرون أن أحكام الدين يجب أن تُعلَّل عقليًا بمصالح واضحة، وإلا فهي قابلة للتغيير.	نعمة تستخدم في فهم الوحي واستنباط الأحكام، لكنه غير معصوم ويتبع الدليل الشرعي. لا يُقدم العقل الصريح على نص صحيح، بل يعتقد العلماء أنه لا تعارض أصلاً بين العقل والنقل الصريحين.
النص الشرعي	النص مُقيَّد بظروف زمنه ويمكن تأويله أو تهميشه إذا بدا (للعقل الحديث) مخالفًا للمصلحة أو التطور. كثير من النصوص عندهم ظنية أو تاريخية قابلة لإعادة القراءة لتوافق "روح العصر".	القرآن والسنة أصل التشريع. ظواهر النصوص حجة ما لم يوجد دليل صارف معتبر. الواجب العمل بالنص واتباع دلالاته وفق قواعد اللغة وأصول الفقه، مع الأخذ بالمقاصد دون إلغاء النص.
الإجماع والتراث	لا يرون إجماعًا مُلزِمًا إن تعارض مع المصلحة الحاضرة. ينتقدون كثيرًا من اجتهادات الفقهاء المتقدمين بوصفها "فقهًا تقليديًا جامدًا" يجب مراجعته. بعضهم تجاهل الإجماع تمامًا في مسائل قطعية (كإباحة الربا الخفيف مثلًا).	إجماع الصحابة، أو أجماع أهل المدينة أو إجماع الأمة (العلماء) حجة معتبرة عند المدارس الأصولية المختلفة يحفظ استقرار التشريع. التراث الفقهي نتاج اجتهاد تراكمي منضبط بالأصول والمناهج.
المصلحة (المنفعة)	توسعوا في اعتبار المصلحة حتى جعلوها ناسخة للنص أحيانًا. المصلحة عندهم هي ما يراه العقل نافعًا للناس في عصرهم، ولو خالف ظاهر الشرع. رفعوا شعار "أينما تكون المصلحة فثمَّ شرع الله" بمعنى عقلي حديث لا بمعناه الأصولي المنضبط.	معترف بها كعلّة أو حكمة في التشريع بشروط: أن تكون شرعية منضبطة، مع عدم مصادمتها لنص أو إجماع. يؤخذ بها في القياس والمصالح المرسلة بضوابط دقيقة (كمراعاة مقاصد الشريعة وعموم الأدلة)، عند بعض المدارس الفقهية الأصولية.
المقاصد الشرعية	جعلوها أداة لتغيير الأحكام بحجة تحقيق "المقصد الأسمى". صارت بعض الشعارات كمثل "تجديد الخطاب الديني" تعني عندهم **تطويع الأحكام الشرعية لتلائم القيم الحديثة** كالحرية المطلقة والمساواة المطلقة. بعضهم يتوسّع في الادعاء بأن المقصد (كالمصلحة العامة) مقدم على حكم شرعي تفصيلي إذا تعارضَا.	هي الغايات الكلية للتشريع (حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال). دورها توجيه المجتهد لفهم علل الأحكام وتطبيقها الصحيح دون تعطيل للنصوص. ليست مصدرًا مستقلاً للتشريع بل تابعة للوحي.
الاجتهاد والتجديد	الاجتهاد عندهم مفتوح بلا سقف تقريبًا؛ يجوز إعادة النَّظر في أي حكم بدعوى التطور. والتجديد فُهِم على أنه **التغيير المستمر** للدين ليناسب الحضارة المعاصرة، ولو أدى إلى نسخ بعض ما عُدَّ من ثوابت الشرع تحت شعار "تطور الأحكام بتطور الأزمان".	الاجتهاد هو بذل الوسع لفهم النصوص واستنباط حكم الوقائع الجديدة، مع الإلتزام بالأصول المقررة. التجديد يعني إعادة إحياء الدين في النفوس وتفنيد الشبهات وتنزيل الأحكام على الواقع المتجدد دون تبديل الدين.

ملحوظة: يوضح الجدول أعلاه كيف انزلقت بعض اتجاهات التجديد الحديث إلى **انفلات منهجي**، عبر تجاهل الضوابط الأصولية المتراكمة وتغليب الاعتبارات العقلية الذاتية. وقد نبه **أبو الحسن الندوي** إلى هذا المعنى بقوله:" إن الدين يميّز بين تغيرٍ سليم وآخر غير سليم، وبين نزعةٍ هدامة وأخرى بناءة"al-maktaba.org. فليس كل تغيير يُرحَّب به ما لم يكن منضبطًا بقيم الدين وثوابته.

باختصار، أدت جهود المدرسة العقلية الحديثة - رغم نواياها الإصلاحية - إلى **زعزعة الثقة بالمرجعية الأصولية التقليدية** وفتح المجال لأفكار شتى تدّعي التجديد، أكثرها تجاوز الحدود الشرعية. وقد أفضى هذا الحال إلى انقسامٍ في الساحة الفكرية.

4. **التكيف مع القومية والليبرالية والاشتراكية في فكر المدرسة**

رفع الأفغاني وعبده شعار **"الإصلاح الديني سبيل النهضة الاجتماعية والسياسية"**. وفي سبيل ذلك تبنّوا - أو على الأقل تجاوبوا مع - **النزعات القومية والليبرالية** التي اجتاحت العالم الإسلامي في عصرهم. **جمال الدين الأفغاني** كان في الأساس داعية وحدة إسلامية ضد الاستعمار، لكنه أيضًا أيّد حركات التحرر الوطنية. شارك في إذكاء الروح الثورية ضد ظلم الخديوي إسماعيل بمصر، واعتُبر "الأب الروحي لثورة أحمد عرابي"1881 م. كان الأفغاني يهدف إلى **إحياء الشعور بالكرامة الوطنية** في وجه السيطرة الأجنبية، (وكانت أفكار **الوطنية** مستحدثة قادمة من الغرب لم تعرف من قبل في الفكر الإسلامي)، ورأى أن الإسلام جامع للشعوب المظلومة يمكن توظيفه لتوحيد كلمتها. غير أن مشروع "الجامعة الإسلامية" الذي نادى به - أي وحدة المسلمين تحت لواء واحد - أخذ طابعًا **سياسيًا عمليًا أكثر منه روحيًا**. فقد سعى للتقريب بين السلطان العثماني والشاه الإيراني مثلاً لتشكيل جبهة إسلامية ضد الغرب، وروّج لفكرة إنشاء **جمعيات سرية** لمقاومة المحتل. ومن المفارقات أنه **انضم بنفسه إلى محفل ماسوني** (محفل كوكب الشرق) في القاهرة، وتعاهد هناك مع ولي عهد مصر (الخديوي توفيق) على العمل بالدستور والشورى، لكن هذه الخطوة جرّت عليه انتقادات شديدة لاحقًا (وسيأتي تفصيلها في المحور التالي).

محمد عبده من جهته كان أكثر وضوحًا في تبنّي بعض جوانب الفكر القومي والليبرالي ضمن إطار إسلامي. فهو مصري أزهري، **اعتزّ بهويته الوطنية** ورأى أن "إصلاح الإسلام (على غرار حركات الإصلاح النصرانية مثل البروتستنتية) هو السبيل لنهضة الأمة المصرية والعربية وتحررها من الاستعمار". أي إنه جعل التجديد الديني في خدمة مشروع **النهضة القومية**. وفي الوقت ذاته، لم يمانع في استلهام الأفكار الليبرالية الأوروبية في الحكم والإدارة. **لم يدعُ عبده إلى علمانية صريحة** تفصل الدين عن الدولة بالكامل، لكنه **ميّز بين وظيفة الدين الروحية وبين إدارة الدولة الحديثة**. دعا مثلاً إلى **إصلاح التعليم** بفصل التعليم الديني (الأزهري) عن التعليم المدني الحديث، لتحديث المعارف العامة في مصر. كما أيد إنشاء مجالس شورى ونظام دستوري. حتى إن اللورد كرومر (المندوب السامي البريطاني) استغلّ فكر محمد عبده لتحديث مؤسسة القضاء الشرعي في مصر على نمط حديثaljazeera.netaljazeera.net، فوقعت **تعاونيات بين عبده والاحتلال البريطاني** في

وضــع تصــورات لإصــلاح الأزهر والمعاهد الشــرعية **وفق رؤية كرومر** المعتدلة .aljazeera.netaljazeera.net الهدف المعلن كان تطوير نظام القضـــاء والتعليم الشــرعي، لكن بريطانيا كانت ترمي إلى دمج رجال الدين في منظومـة الـدولـة الـحـديثـة وضــمـان ولائهم بتثقيفهم بثقـافـة قـانونيـة "تحرريـة" غير محصــورة في علوم الشــريعة .aljazeera.net وقد برر بعض المعاصــرين لعبده هذا التعاون بأنه كان يســعى من خلاله لتحقيق بعض الإصلاح من داخل منظومة الاحتلال، لكن آخرين عدُّوه ممالأة للسلطة المحتلة على حساب استقلالية العلماءaljazeera.netaljazeera.net.

من جهة أخرى، يعدّ كثير من الباحثين **محمد عبده أبًا لفكرة "الإســلام الليبرالي"**. فهو الذي رسّــخ أن الإسلام دين **مرن** صالح لكل زمان ومكان، بمبادئه العامة الثابتة وتطبيقاته المتطورة. وهذه المقولة كانت بداية لتحريف الدين، فالشــريعة ليســت مرنة بحيث تنطبق على كل فكر وإن خالفها، ولكنها واســعة تسـع النوازل الجديدة بنفس المنهجية الأصــولية في تنزيل الأحكام التفصــيلية والقواعد الكلية على النوازل الجديدة، فالشــريعة ليســت مرنة البتة لا في الأصــول ولا في الفروع، والمشــكلة كانت في **ضــوابط التطوير ومعاييره، ركز** عبده ومريدوه على التطور حتى أضــحى لديهم ما وصــفوه بالثابت يضــيع وســط دوامة المتغيرات، ناهيك عن الذي عدوه في المتغيرات!، وقد استمرت هذه العقلية الخاطئة في فهم الشريعة إلى أن تبناها كثير من المعدودين على الفكر مثل الغنوشــي وغيره في تقســيم الإســلام إلى ثابت ومتغير، وكأنهم يوحى إليهم بأحكام تنزل على ما ســموه بالمتغير، أو أن الإســلام تركها من غير نصــوص تعالجها، وبالتالي فهم اتخذوا العقل مشــرعا على الحقيقة، وبالتالي، شـقّ عبده الطريق لفصـل غير مباشـر بين الدين والدولة: حيث اعتبر الشـريعة حاكمة في الأخلاق والمبادئ الكلية، **أما التفصيلات التشريعية فيمكن أن تتبدل** لتلائم المصلحة الزمنية. ومن هنا خرج من عباءته من ســيذهب أبعد في هذا الفصــل – كما فعل علي عبد الرازق لاحقًا، ومن ثم تيارات كثيرة ملأت العالم الإسلامي اليوم باتجاهاتها المتفلتة من الشريعة ومن الأصول ومن المناهج!

مرَّرشــيد رضــا نفســه بمراحل في موقفه من الفكر القومي والليبرالي. في بداياته تحت تأثير عبده، حاول التوفيق بين الحضـارة الغربية والإسـلام، ودعم مثلاً حركة **تركيا الفتاة** ظنًا أنها سـتكون إصـلاحية. لكنه بعد الحرب العالمية الأولى **دافع عن فكرة الخلافة الإســلامية** وهاجم القومية التركية التي أســقطت الخلافة. ثم مال لبناء مشــروع قومي عربي إســلامي: أي خلافة يكون نواتها العرب بعد انهيار الدولة العثمانية. ورغم حلمه بوحدة إســلامية، أيّد عمليًا **الثورة العربية** على الأتراك 1916م أملاً في اســتقلال العرب - وهذا بُعد قومي واضـح-. كذلك انتقد رضــا **الشــيوعية والاشــتراكية** الإلحادية، لكنه لم يرفض ما سُــمّي لاحقًا "الاشـتراكية الإسلامية" التي طرحت كبديل (مثل توزيع الزكوات والعدل الاجتماعي في الإسلام) .aljazeera.net وفعلاً ظهرت في جيل تلامذته ومن تأثر بهم في مصــر وســوريا نزعات لتكييف بعض مبادئ الاشــتراكية ضــمن إطار الفكر الإسـلامي (ككتابات مصـطفى السـباعي عن "اشـتراكية الإسـلام"). **باختصـار، أسّـس الإصـلاحيون لفكرة أن الإســلام يمكن أن يُكيَّف ليواكب كافة النظم الحديثة:** يســتوعب الوطنية (حب الوطن والتحرر)، ويتقبل

الليبرالية (الحريات المدنية والدستورية)، بل ويمكنه استيعاب عدالة الاشتراكية الاجتماعية دون تبني إلحادها. كانوا يرون هذا التكييف ضرورة حتى لا يتخلف المسلمون عن ركب التقدمaljazeera.net.

ولا يفوتنا أن نشير إلى **موقفهم من قضية المرأة** ضمن هذا السياق التحديثي؛ فقد دعم عبده **تحرير المرأة نسبيًا** وتعليمها، وأيّد تلميذه **قاسم أمين** في دعوته الشهيرة لنزع الحجاب (في كتاب تحرير المرأة 1899م) aljazeera.net. وقد كتب رشيد رضا ترجمة لقاسم أمين في المنار، مما يدل على الاعتناء بأفكاره. صحيح أن عبده نفسه لم يدعُ إلى سفور كامل، لكنه مهد بحملته الفكرية الطريق لظهور أصوات تنادي بتحرر أكبر للمرأة وانخراطها في الحياة العامة، وكل ذلك تحت عنوان "النهضة" ومجاراة المجتمعات المتقدمة.

خلاصة القول: تبنى الإصلاحيون العقلانيون منهج التكيف مع الأفكار والتيارات الحديثة بقدر الإمكان. حاولوا إعطاء صبغة إسلامية للقومية والليبرالية وسواها، لاعتقادهم أن ذلك يثبت قابلية الإسلام لمواكبة التطور ويحول دون تقادمه. وقد نجحوا إلى حد بعيد في تكوين **طبقة من المثقفين "المسلمين المستنيرين"** الذين تبنوا قيم الحداثة الغربية ضمن إطار مرجعي إسلامي شكلي. لكن في المقابل، يرى نقاد كثيرون أن هذا المنهج جرّد الهوية الإسلامية من خصوصيتها بالتدريج، وحوّل الدين عند بعض الأجيال إلى مجرد شعارات روحية مرنة **تلائم أي توجه فكري**، بعد أن كان منظومة شاملة لها ثوابتها ومنطلقاتها الخاصة. وهذا ما سنفصله في النقد الختامي.

5. صلة الأفغاني وعبده بالماسونية ومشروع الجامعة الإسلامية

أثير جدل واسع حول **علاقة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده بالماسونية.** فمن المعروف تاريخيًا أن الأفغاني **انضم إلى محفل ماسوني** في مصر حوالي سنة 1876م، بل أسس **محفل "كوكب الشرق" الماسوني** ذا التوجه الفرنسي .aljazeera.net وقد **دخل محمد عبده في الماسونية أيضًا بصحبة أستاذه الأفغاني** .aljazeera.net تشير المصادر إلى أن الأفغاني دعا **الخديوي توفيق** للانضمام معه بغية تعزيز فكرة الشورى!!!، وتعاهدا داخل المحفل على العمل لدستور يقيّد استبداد الخديوي إسماعيل. وعلى كل حال، يبقى **انتماء الأفغاني وعبده للماسونية خطأً واضحًا في نظر معظم العلماء** –فلا يُتصور أن يخفى على مثلهما ارتباط المحافل الماسونية بالقوى الاستعمارية ومناهضة الخلافة العثمانية .aljazeera.net وقد لامهم على ذلك كتاب معاصرون مثل الشيخ يوسف النبهاني والدكتور محمد محمد حسين وآخرون ويخلص د. غازي التوبة في دراسته عن محمد عبده إلى تقييم سلبي لهذه الناحية، معتبرًا أنها إحدى ثلاث خطايا كبرى وقع فيها الإمام (إضافة إلى موالاته للاحتلال في جانب، وتأويله المفرط للغيبيات في جانب آخر)aljazeera.netaljazeera.net.

أما **مشروع "الجامعة الإسلامية** (Pan-Islamism) "الذي نادى به الأفغاني ثم تبناه السلطان عبد الحميد الثاني، فقد كان في أصله فكرة توحيد المسلمين تحت رابطة سياسية/دينية واحدة في وجه التقسيم الاستعماري. الأفغاني جاب بلادًا كثيرة داعيًا المسلمين – سُنّة وشيعة على السواء – إلى نسيان خلافاتهم

والوقوف صفًا واحدًا. وجعل **مجلة "العروة الوثقى "**منبرًا لنشر الوعي بوحدة الأمة الإسلامية ومقاومة الاحتلال. هذه الرابطة الإسلامية كانت نظريًا **رابطة دينية جامعة** –بمعنى إحياء مفهوم الأمة الواحدة التي "لا فرق فيها بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى ."ولكن عمليًا، وظّفها الإصلاحيون في سياق **سياسي قومي** أيضًا: إذ رأينا مثلاً الأفغاني يتحالف مع الوطنيين المصريين ضد الخديوي، ويتعاون مع السلطان العثماني (رغم انتقاداته السابقة له) عندما وجد مصلحة المسلمين تقتضي ذلك. بل إن رشيد رضا بعد سقوط الخلافة العثمانية سعى لتحويل فكرة الجامعة الإسلامية إلى **رابطة سياسية بقيادة العرب** (وذلك حين دعا لأن يكون ملك مصر خليفة، أو أن تتوحد البلاد العربية في دولة). لكنه أخفق بسبب واقع التجزئة والاستعمار.

وأخطر ما في الموضوع "مناداته بتعدد الحكومات في العالم الإسلامي بدلا من قيام دولة إسلامية واحدة تجمع المسلمين في كيان واحد، وهذا مفهومه للجامعة الإسلامية"[49] فكيف يفكر بتفرقة المسلمين إلى دويلات ولما يزالوا في ظل الدولة الإسلامية؟ فهذه فكرة سابقة لأوانها، وتتناغم مع المشاريع البريطانية التي كانت تخطط لتفتيت الدولة الإسلامية واستعمارها!

النقطة الجديرة بالتأمل أن **رابطة الجامعة الإسلامية فقدت شيئًا فشيئًا بعدها الروحي** وصارت أقرب إلى حلم سياسي. أي تحولت من رابطة ولاء ديني (للخلافة الجامعة) إلى شكل من **التضامن السياسي بين دول وشعوب** قد لا تجمعها سوى المصلحة ضد عدو خارجي. وهذا التحول كان نتيجة طبيعية لتركيز رواد الإصلاح على النهوض المدني والقومي أولاً، فجاء الدين عندهم كعامل محفز حضاري أكثر منه ولاء عقدي عابر للقوميات. يُضاف إلى ذلك أن **سلوك بعض تلامذة الأفغاني وعبده** ساهم في هذا التحول: فمثلاً سعد زغلول (تلميذ عبده) قاد ثورة وطنية في مصر 1919م **ذات مضمون ليبرالي لا إسلامي**، ورفع شعار "الدين لله والوطن للجميع ."وكذلك أحمد لطفي السيد تبنّى القومية المصرية الفرعونية ونادى بفصل مصر عن محيطها الإسلامي تمامًا. وهؤلاء كانوا من صفوة المثقفين الذين تأثروا بأفكار عبده في طور من حياتهم[aljazeera.net](aljazeera.net)، لكنهم اتجهوا نحو صياغة الهويات القومية على النمط الأوروبي في النهاية. وبذلك يمكن القول إن **الجامعة الإسلامية بمعناها التقليدي (رابطة الخلافة الدينية)** تم تفريغها تدريجيًا، وحلت محلها رؤية أقرب إلى عصبة أمم إسلامية أو مؤتمر سياسي شكلي (كما هو حال منظمة التعاون الإسلامي اليوم). هذا التطور لم يكن الإصلاحيون يرغبون فيه نظريًا، لكنه حصل ضمنيًا نتيجة مسايرتهم لمفهوم الدولة القومية الحديثة.

يقول الأستاذ زياد سلامة في كتابه: الشيخ حسن البنا، سيرة فكرية: "بدأ الأفغاني دعوته إلى مقت التعصب العرقي والدعوة إلى حرية المسلمين (محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر 1:21)، ولكن لعدم وضوح الرؤية في ذهن الأفغاني من أن واقع المسلمين: أمة واحدة لا فرق لعربي على أعجمي إلا بالتقوى، تراه يصف من حكم مصر على مدى التاريخ – بمن فيهم العرب والمسلمون- بالمستبدين، قارنا الوجود

---

[49] زياد سلامة في كتابه: الشيخ حسن البنا، سيرة فكرية ص 38،

الإسلامي في مصر بالوجود الروماني واليوناني والفرنسي، فقال مخاطبا المصريين: "فلة كان في عروقكم دم فيه كريات حياة، وفي رؤوسكم أعصاب تتأثر فتثير النخوة والحمية لما رضيتم بهذا الذل والمسكنة، ولما صبرتم على هذه الضعة والخمول، ولما قعدتم على الرمضاء وأنتم ضاحكون، تناوبتكم أيدي الرعاة ثم اليونان والرومان، ثم العرب والأكراد والمماليك ثم الفرنسيين والمماليك العلويين، وكلهم يشق جلودكم بمبضع نهمه ويهيض عظامكم بأداة عسفه ..."

وخلاصة الأمر في هذا المحور: **ارتبطت المدرسة العقلانية الحديثة بعلاقات وتحالفات جديدة مثيرة للجدل** - كالارتباط بالماسونية، والسير في ركاب مشاريع سياسية حداثية. وكان هدفهم المعلن هو **خدمة الإسلام والمسلمين** عبر تلك الوسائل، لكن كثيرين رأوا في ذلك **خطورة كبيرة.** إذ إن الماسونية وغيرها من التنظيمات المشبوهة استغلت بعض هؤلاء لتحقيق مآربها ثم لفظتهم. وكذلك القومية والليبرالية حين دُفع بها إلى مداها أثمرت حركات تغريبية أخرجت الدين من مركزية الحياة العامة. ولذا يعدّ النقاد الإسلاميون (مثل محمد حسين والندوي والجندي) تلك المرحلة مفصلية في **اختراق الفكر الغربي للمجتمعات المسلمة من الداخل**، عبر شخصيات رفعت شعار الإصلاح الديني وهي – بوعي أو بغير وعي – **تهدم البنيان القديم** لتهيئة بناء جديد مطابق للنموذج الغربي.

6. التأثيرعلى النخبة الفكرية المصرية والتيارات الإسلامية الحديثة

كان لمدرسة الأفغاني وعبده أثر عميق على **نخبة المفكرين في مصر أوائل القرن العشرين**، ومن ثم على تيارات الفكر الإسلامي الحديث برمّتها. لقد تتلمذ أو تأثر مباشرةً بأفكار محمد عبده عددٌ من كبار شخصيات تلك الحقبة: يكفي أن نذكر **سعد زغلول** (زعيم ثورة 1919م ورئيس وزراء مصر لاحقًا)، و**أحمد لطفي السيد** (أبو الليبرالية المصرية ورائد القومية)، و**قاسم أمين** (رائد تحرير المرأة)، و**عبد الرحمن الكواكبي** (مفكر النهضة ومؤلف طبائع الاستبداد)، وحتى **الشاعر أحمد شوقي** في جانب من جوانب فكره .archive.orgaljazeera.net وفي المشرق الإسلامي الأكبر، نجد امتداد تأثير الأفغاني يصل إلى **شبه القارة الهندية** عبر تلميذه **شاعر الإسلام محمد إقبال**، وإلى **الشام** عبر رجال كثر منهم مفتي سوريا الشيخ طه الفياض وغيرهم.

يرصد الدكتور غازي التوبة أن **محمد عبده ترك آثارًا واضحة في تكوين النخبة الثقافية المصرية** التي برزت بعده .aljazeera.netaljazeera.net يذكر منهم: قاسم أمين وسعد زغلول وأحمد لطفي السيد وطه حسين وعباس محمود العقاد .aljazeera.net هؤلاء إما تتلمذوا مباشرة على يد عبده (مثل سعد ولطفي) أو تأثروا بأفكاره عبر قراءات ووسطاء (مثل طه حسين والعقاد). وقد تابعوا مشروع التحديث كلٌّ في مجاله: **سعد زغلول** قاد مشروعًا ليبراليًا لتحرير مصر سياسياً واجتماعياً (مع أنه أزهري التكوين، لكنه تبنى منهجًا مدنيًا يفصل الدين عن السياسة عمليًا). **لطفي السيد** أسس مفاهيم القومية الإقليمية والعلمانية الثقافية في مصر. **طه حسين** طوّر النقد التاريخي للنصوص إلى حد الطعن في بعض القصص القرآني (كقصة إبراهيم

وإسماعيل عليهما السلام) بمنهج عقلي صارم متأثر بالاستشراق. حتى **العقاد** –رغم حفاظه على قدر من التدين – إلا أنه قدم فكرًا إسلاميًا عقليًا حداثيًا يخالف كثيرًا من مسلمات التراث.

يمكننا أن نقول إن **التيار العقلاني الإصلاحي تفرّع بعد رشيد رضا إلى جناحين: جناح معتدل محافظ نسبيًا** تمثله شخصيات أزهرية تزاوج بين الأصالة والتيسير (مثل الشيخ محمود شلتوت الذي سلك منهج المنار لكن بتوسع أقل، فأباح بعض المعاملات الجديدة ولم يفرّط بالقطعيات). **وجناح ليبرالي متطرف** مثّله كتّاب ومفكرون حملوا أفكار عبده إلى مداها الأقصى متأثرين بالبيئة الغربية. من هؤلاء الجناح الأخير: علي عبد الرازق الذي أصدر عام 1925م كتاب "الإسلام وأصول الحكم "منكرًا فيه أن الإسلام قرر نظام خلافة، وزاعمًا أنها مجرد تجربة تاريخية يمكن الاستغناء عنها. كان هذا **فصلًا تامًا بين الدين والسياسة بمنطق عقلي غربي** صِرف. أيضًا طه حسين كما أسلفنا، في كتابه "في الشعر الجاهلي" (1926م) شكّك في بعض روايات القرآن التاريخية تحت دعوى المنهج العلمي الحديث، مما أحدث صدمة في الأزهر حينها. هؤلاء يمثلون تيارًا عصرانيًا/علمانيًا صريحًا أكثر من كونه عقلانية إسلامية، ولكنهم بلا شك **خرجوا من عباءة "استخدام العقل بحرية في فهم النص" التي أرساها عبده.**

وإلى جانب مصر، تأثرت **الحركات الإصلاحية في العالم الإسلامي** بذلك الفكر. في الهند مثلاً ظهر **سيد أحمد خان** (1817–1898م) متأثرًا بالأفغاني وعبده، وقد دعا إلى إعادة تأويل مماثلة للتشريع الإسلامي توافق الحضارة البريطانية، حتى أنه أنكر المعجزات والتفسير الغيبي تمامًا كما فعل عبده في أشياء كثيرة. وانتشرت أفكاره عبر "جامعة عليكرة". وفي تركيا تأثر بعض رواد حركة التنظيمات ثم الإتحاديين بذات النزعة العقلانية مما أدى لتبني العلمانية على يد أتاتورك (وهذا تتويج متطرف لذلك الفكر). فليست مصر وحدها المسرح، بل امتدت العدوى – إن صحت التسمية – إلى العالم الإسلامي قاطبة.

التيارات المعاصرة المنبثقة من عباءة العقلانية

في العقود الأخيرة، شهدنا بروز تيارات جديدة في ظاهرها لكنها في جوهرها امتداد لمنهج العقلانية الإصلاحية. من أبرز هذه التيارات: **تيار المقاصدية الحديثة، والفقه التيسيري (فقه الأقليات والموازنات)،** وما يسمى **الإسلام الليبرالي** في الأوساط الأكاديمية.

- **تيار المقاصدية الحديثة:** يقوده علماء ومفكرون مثل د. يوسف القرضاوي ود. أحمد الريسوني وغيرهما. يركزون على إعمال مقاصد الشريعة في كل اجتهاد بحجة إبراز سماحة الإسلام، لكن بعض فتاواهم أثارت الجدل لمجاوزتها ما عده المحافظون إجماعًا. القرضاوي مثلًا أفتى بجواز فوائد البنوك للحاجة في بعض البلدان الغربية، وبجواز العمل في البنوك الربوية، "قد يدخل في تركيب نظامنا الاقتصادي... أصبح البلاء به عامًا... فإن لم يستطع كف يده... فلا بأس أن يقبل هذا العمل[50]"

---

[50] https://www.al-qaradawi.net/node/3901?utm_source=chatgpt.com

وتوسع في حكم الضرورة بحجة "وجوب العمل"، "ذهب الشيخ يوسف القرضاوي إلى "أن يدخل الإنسان في مثل هذه المؤسسات لكسب خبرة لا يجدها في المؤسسات الأخرى، فيتعين فيها حتى يكتسب هذه الخبرات، ثم بعد ذلك يسعى جاهدا للانتقال للمؤسسات الإسلامية أو الأعمال الحرة حتى يطبق ما اكتسبه من هذه الخبرات" (إسلام أون لاين: حكم العمل في البنوك الربوية).

"ولو أننا حظرنا على كل مسلم أن يشتغل في البنوك لكانت النتيجة **أن يسيطر غير المسلمين من يهود وغيرهم على أعمال البنوك** وما شاكلها، وفي هذا على الإسلام وأهله ما فيه!! على أن أعمال البنوك ليست كلها ربوية فأكثرها حلال طيب لا حرمة فيه، مثل السمسرة والإيداع وغيرها، وأقل أعمالها هو الحرام، فلا بأس أن يقبله المسلم - وإن لم يرض عنه - حتى يتغير هذا الوضع المالي إلى وضع يرضي دينه وضميره، على أن يكون في أثناء ذلك متقنًا عمله مؤديًا واجبًا نحو نفسه وربه، وأمته منتظرًا المثوبة على حسن نيته "وإنما لكل امرئ ما نوى". "الإسلام لا يأبى هذا التدرج في علاج المشكلة... سائرا على هذه السُنّة... الاقتناع والإرادة"

وكلها علّلها بالمصلحة ورفع الحرج. صحيح أنه حريص على الدليل ولم يصرح بتقديم المصلحة على النص، لكن تأويله للنص أحيانًا كان متكلفًا ليناسب ما يراه مصلحة –وهذا امتداد لنهج عبده في تأويل النصوص لمقتضيات العصر وإن كان بقدر أخف.

أحمد الريسوني أيضًا توسع في تفعيل المقاصد حتى عدّه البعض "طوفي العصر" (نسبة لنظرية الطوفي في المصلحة). **الخطر هنا** أن بعض المنتسبين لهذا الاتجاه أحدثوا ما يشبه **"نسخة جديدة" من الشريعة تركّز على الكليات وتهمّش الجزئيات**. فأصبحوا يرون أن أي حكم لم تظهر لهم علته المقاصدية فهو قابل للتغيير. وهذا تكرار لمنطق المدرسة العقلية الأولى بأن "الحكم يدور مع مصلحته" لكن بفهمهم هم للمصلحة لا بالنص.

- **فقه الأقليات المسلمة:** وهو اجتهاد برز منذ التسعينات لحل معضلات المسلمين في الغرب. ظهر اتجاهان فيه: أحدهما منضبط يراعي الضرورة ويحث المسلمين على التمسك ما استطاعوا، والآخر تبنّاه بعض المتصدرين بلا تأهيل كافٍ فراحوا يفتون بتنازلات كبيرة بحجة الواقع. رأينا فتاوى تبيح مثلاً شراء البيوت بالقرض الربوي في أوروبا بدعوى الحاجة، وتبيح تصرفات من المسلمين تفضي بهم إلى الاندماج، بل وصل الأمر ببعضهم إلى مناقشة جواز زواج المسلمة بغير المسلم مراعاةً للواقع الغربي الضاغط – وهذه فتوى شاذة مخالفة للنص والإجماع. هذا الاتجاه الثاني **نسخة معاصرة من منهج عبده لكن بظروف مختلفة:** حيث جعلوا **النتيجة مقدمة على الدليل**، وصاغوا "فقهًا" يبرر التساهل في قطعيات كتحريم الربا ونظام الأسرة، تحت ضغط كون المسلمين أقليّة. وقد تبيّن أن بعض مؤسسات الفتوى في الغرب التي روّجت لهذا النهج (فقه الموازنات والأقليات) كانت تتلقى تمويلًا مشروطًا من جهات تريد صياغة إسلامٍ مُدجَّن يتماشى مع القيم الغربية. يقول أحد الباحثين: "'فقه

الموازنات' و'فقه الأقليات' في الساحة الغربية ليس اجتهادًا علميًا حرًا كما يُسوَّق، بل صناعة مُمولة غربيًا وعربيًا لتشكيل إسلام جديد يتماشى مع أولويات غير إسلامية... ونحن أمام ظاهرة 'شراء الفتوى' حيث جُنّد المال لإعادة هندسة الأحكام الشرعية. وهذه بلا شك من أخطر ما يواجهه تراث الفقه الإسلامي في العصر الحاضر." هذا الكلام الخطير يلتقي مع تشخيص د. محمد محمد حسين قبل نصف قرن حين قال "إن الغرب دبّر أحابيل لأمثال هؤلاء المجددين ليحرفوا الدين من داخل بيئتهم".

- **الإسلاميون الحداثيون (ليبراليون جدد):** في مطلع القرن الحادي والعشرين ظهرت مجموعة كتّاب ومثقفين صنعوا على عين المؤسسات الأمريكية التي تسعى لتمويل شبكات إسلامية معتدلة، يتبنون قيم الحداثة الغربية بالكامل ويعيدون قراءة الإسلام في ضوئها. منهم محمد شحرور في الشام، وحسن حنفي في مصر، وعبد المجيد الشرفي في تونس، وغيرهم. هؤلاء لا يستندون مباشرة إلى عبده ورشيد رضا، بل تأثروا بالفكر الغربي الفلسفي. ولكن عند تحليل أفكارهم نجدها امتدادًا لمنطق: **إعادة تفسير النص ليتوافق مع قيم العصر (الديمقراطية، العلمانية، حقوق الإنسان بمعناها الغربي).** مثلاً: ينكرون تقسيم العالم إلى دار إسلام ودار كفر، ويدعون لتفسير الجهاد بأنه دفاعي فقط، ويقبلون ضمنًا بفصل الدين عن الدولة زاعمين أن "الإسلام دين لا دولة"، وبعضهم يلغي أحكاما قطعية كالحدود بدعوى عدم مناسبتها لزماننا... وكل ذلك **صدى لأطروحات علي عبد الرازق وطه حسين ولكن بلغة أكاديمية حديثة**، فهم **أحفاد المدرسة العقلية** وإن لم يعلنوا ذلك، إذ الجوهر واحد: جعل مرجعية الحداثة حاكمة على فهم النص.

يتضح مما سبق أن **الأثر الفكري للمدرسة الإصلاحية العقلانية استمر بأشكال متنوعة إلى اليوم**، ورغم فترات المد والجزر – حيث خفت هذا التيار في منتصف القرن العشرين ثم عاد بقوة بعد الثمانينات – فإنه يبقى **تيارًا متجذرًا** في الفكر الذي أعده الغرب وموله وفتح له منابر الإعلام لضرب الإسلام "من داخله"[51]. والذي جرّ معه سلبيات خطيرة كما مر معنا، أبرزها **زعزعة اليقين بمرجعية الوحي والمعايير الشرعية** مقابل تعظيم العقل المادي والنظم الغربية. وهذه النقطة بالذات كانت محور نقد صارم من قبل أعلام الفكر الإسلامي المناهض لهذه المدرسة.

7. نقد منهج المدرسة ومفاهيمها في كتابات حسين والجندي والندوي وغيرهم

---

[51] لا أعني هنا بتاتاً كلَّ رواد التيار المقاصدي الحديث، فالشيخ القرضاوي يُبقي على الاستدلال بالأدلة المحرّمة، ويقدمها في صدر فتاواه وإن كان يستعمل المصلحة العقلية لتبرير الفتوى المؤقتة، فلا يفهم من الكلام أننا نعنيه، وإن كنا نخالف كثيرا من فتاواه في "فقه الأقليات"، و"إباحة القروض الربوية المؤقت"، وأما تيار فقه الأقليات والموازنات فقد تبين لنا أن الغالبية العظمى من فتاواه في المجامع الإسلامية في الغرب هي نتيجة للدعم الغربي المشروط، وبالتالي ففتاواه لا يؤخذ بها، وهي ساقطة شرعا.

تعرضت المدرسة العقلانية الحديثة منذ بواكيرها لنقد من علماء وأدباء إسلاميين شعروا بخطرها. ونجد **في كتابات الدكتور محمد محمد حسين** (1911–1977م) -وهو من كبار الباحثين في الفكر الإسلامي الحديث- تحليلًا عميقًا لما سمّاه "الغزو الفكري الغربي" للعالم الإسلامي من الداخل. أفرد كتابيه **"الإتجاهات الوطنية في الأدب العربي الحديث"** و"حصوننا مهددة من داخلها" للكشف عن جذور التغريب والتبدل الفكري، وتحدث فيهما بتفصيل عن دور جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومدرستهما في ذلك.

يرى د. محمد محمد حسين أن **هؤلاء المصلحين - على إخلاص نو ايا بعضهم - وقعوا في فخاخ الغرب الفكرية**، فقد حاولوا نفي تهمة الجمود عن الإسلام أمام انتقادات المستشرقين، لكنهم انحرفوا إلى الطرف النقيض تمامًا كما قال. يقول رحمه الله في وصف منهجهم: "يميل المخلصون منهم بالقيم الإسلامية إلى أقصى ما تحتمله النصوص نحو القيم الغربية، وبذلك يقعون في الأحابيل التي دبّرها الغرب لأمثالهم. فهم في سبيل دفع تهمة الجمود (التي يلصقها الغربيون بالشريعة) ينحرفون إلى أقصى الطرف المناقض في إظهار مرونتها، حتى يبلغوا بهذه المرونة حدَّ الميوعة وانعدام الذات والمقومات، فتصبح صالحة لأن تكون ذيلاً لأي نظام وتابعة للأهواء. وبذلك ينتهون إلى إلغاء وظيفة الدين، لأنه بدل أن يقوّمِ عوجَ الحياة بنصوص الشريعة، يحتال على نصوص الشريعة حتى يسوّغِ بها عوج الحياة المعاصرة". هذا النقد اللاذع يلخّص **المأخذ الرئيسي على منهج المدرسة العقلية:** أنها بجريها خلف مفاهيم الحداثة الغربية أفقدت الشريعة شخصيتها وهيبتها، فتحولت - لدى من تبعوها بتطرف - إلى مجرد **ترسانة نصوص قابلة لإعادة التشكيل** حسب متطلبات الواقع الآني. ولم يعد الوحي عند هؤلاء المُتَأَخِّرين "حاكمًا"، بل "محكومًا، تابعاً" للواقع.

انتقد د. حسين أيضًا **ارتباط رموز هذه المدرسة بالاستعمار وأدو اته:** ففي "الإتجاهات الوطنية" أشار إلى دور الإنجليز في تشجيع مدرسة عبده لتغيير العقلية الإسلامية التقليدية .archive.org وينقل مثلًا عن اللورد كرومر حاكم مصر قوله (في تقاريره) إنه يدعم برنامج "مدرسة الشيخ محمد عبده" القائم على التعاون مع الأوربيين وإدخال مدنيتهم للبلاد، وإن **تعيين سعد زغلول وزيرًا للمعارف (1906م) كان تنفيذًا لهذه السياسة** .archive.org بالفعل كان سعد زغلول من خواص تلامذة عبده، وتولّيه التعليم **ساعد في علمنة النظام التعليمي ووضع أسس الجامعة المصرية بعيدًا عن الأزهر**. ويعلّق د. حسين على ذلك مستنكرًا تبعية بعض النخبة للإنجليز ثقافيًا، كما ينتقد **انبهارهم بنموذج الحضارة الغربية** رغم عدائها للعقيدة. ويربط بين أفكار عبده ومن جاء بعده من أدباء اتخذوا موقفًا عدائيًا من التراث العربي الإسلامي تحت شعار التطور. فهو يرى مثلاً أن **الدعوة إلى "الأدب الشعبي" باللهجات العامية** وفصل اللغة عن الفصحى، إنما نشأت في أحضان هذه المدرسة التجديدية بتأثير المستشرقين .archive.orgarchive.org وكذلك **نزعة التغريب في الشعر والنثر** لدى جماعة أبوللو ومدرسة الديوان –وكلها حركات أدبية مصرية تأثرت بالفكر الليبرالي الذي أسسه عبده ومدرسته في النصف الأول من القرن العشرين.

أما **أنور الجندي** (1917–2002م)، وهو من الباحثين في الفكر الإسلامي الحديث، فقد خصص عشرات الكتب والمقالات لتفنيد مزاعم التغريبيين. وفي كتابه "أعلام ومواقف" وغيره تناول شخصية جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. وكتب الجندي عن **دور الماسونية والاستشراق في هدم الخلافة العثمانية** وتشجيع الحركات القومية الضيقة، ملمحًا إلى أن الاستعمار لم يكن ليتمكن لولا مساهمة بعض أبناء الشرق – بحسن نية أو سوئها – في تنفيذ خططه الفكرية. وبشكل عام، كان أنور الجندي يرى **محمد عبده "معلمًا" لجيل كامل** من الكُتّاب الذين ابتعدوا شيئًا فشيئًا عن الإسلام الصحيح .aljazeera.netaljazeera.net فهو رأس مدرسة "العقلانيين العرب" التي ضمت شبلي شميل وفرح أنطون وسلامة موسى وطه حسين... وهؤلاء إما ملاحدة صرحاء أو علمانيون شديدو التطرف. فعلى الرغم من أن عبده شخصيًا بقي ملتزمًا بأصول الإيمان، إلا أن **فتحه لباب التأويل والعقلانية بلا ضابط أفاد أناسًا آخرين** تجاوزوه إلى ما لم يكن ليقبله. وهنا مكمن الخطورة.

وكذلك **العلامة أبو الحسن الندوي** (1913–1999م) في الهند كان له موقف حازم. في كتابه الشهير "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟" انتقد النهج الذي سلكه بعض دعاة النهضة في العالم الإسلامي بمحاكاة الغرب. وقد أشار إلى **تيار الحداثيين في مصر والهند**، مسميًا بعض الشخصيات كالسيّد أحمد خان (نظير عبده في الهند) وكيف خرجت من تحت معطفه جيل منبهر بالغرب ساق الإصلاح إلى دروب خطرة. الندوي أكد على ضرورة التفريق بين التغير المحمود والتغير المذموم al-maktaba.org، وذكر أن كثيرًا من التبدلات التي أرادها المجددون المزعومون كانت في حقيقتها **هدّامة للروح الإسلامية الأصيلة** وإن بدت في ظاهرها تطورًا al-maktaba.org.وهو بذلك يوافق د. حسين في الجوهر. كما أشاد الندوي في مواضع أخرى بأعمال العلماء الربانيين الذين جابهوا هذه الموجات وأحيوا الإيمان الصافي دون إفراط تفريط – مثل جهود الشيخ محمود حسن وحسين أحمد المدني في الهند الذين قادوا حركات تحرير ولم يساوموا في الدين، أو جهود ابن باديس والإبراهيمي في الجزائر الذين قاوموا الاستعمار ثقافيًا دون تقديم تنازلات في الثوابت. فالمقارنة واضحة بين **خط إصلاحي محافظ** قاده هؤلاء، وخط إصلاحي عقلاني قاده الأفغاني وعبده في المشرق. وقد رجّح الندوي منهج المحافظين لأنه حافظ على أصالة المرجعية مع السعي للتجديد الحكيم.

ولابد أيضًا من الإشارة إلى نقد **سيد قطب** (1906–1966م) لهذا الاتجاه - وهو الذي خبر التيار الليبرالي ثم انقلب عليه بعد هدايته. في كتابه "معالم في الطريق" وغيرها، يتحدث سيد قطب عن **"هزيمة نفسية"** عند بعض المثقفين أمام الحضارة الغربية جعلتهم يحاولون ليّ عنق الإسلام ليوافق الحضارة المادية، ويرى في ذلك خطرًا كبيرًا. وسيد قطب هنا يعني بوضوح اتجاه عبده ومن شابهه، وإن لم يسمِّ الأشخاص. كذلك كتب **مالك بن نبي** (المفكر الجزائري 1905–1973م) عن ضرورة استقلال الشخصية الفكرية للمسلم وعدم ذوبانها في التبعية للغرب، ويمكن اعتباره انتقادًا غير مباشر لمنهج المدرسة العقلية التي حاولت تزويق الإسلام ليناسب معايير أوربا.

تغير نمط التفكير الإسلامي بسبب المدرسة العقلية

مما لا شك فيه أن انتشار أفكار الإصلاحيين العقلانيين أحدث **تحولًا عميقًا في طريقة تفكير قطاعات من المسلمين** تجاه النصوص والوحي. فبدل النظرة التقليدية التي تعتبر النص الشرعي (قرآنًا أو سنة صحيحة) نهاية القول الفصل والحاكم على رأي الإنسان، ظهر جيل بات يُخضع النص لمحاكم العقل وموازين "التقدم". وصار كثير من المثقفين - حتى المتدينين ظاهريًا - يتحرجون من التسليم ببعض الأحكام الشرعية القطعية إذا رأوا أن الفكر الغربي يعيبها. وبدل أن يكون المسلم معتزًا بدينه مستعدًا لتقديمه للعالم كبديل، **أصبح بعضهم يشعر أن عليه تبرير دينه أمام الحضارة الغربية و"تنقيحه" ليواكب قيمها.** هذه العقلية الانهزامية هي بالضبط ما حذر منه د. محمد حسين عندما قال إنهم "بلغوا بمرونة الشريعة حدَّ الميوعة... وجعلوها ذيلاً لأي نظام". نعم، لقد تغيّر لدى فئات واسعة مفهوم **مرجعية التشريع:** فبعد أن كان الوحي الإلهي هو المرجع الأعلى، أصبحت المرجعية لدى البعض مزيجًا من معطيات "الواقع" و"العقل المصلحي" و"القيم الكونية الحديثة"، والليبرالية الغربية، مع الأخذ من الدين بقدر ما يتوافق مع ذلك. وبهذا المعنى **غدت طريقة التفكير "مصلحية غربية العقلية"** إلى حد بعيد، كما ورد في سؤال البحث.

إن **التفكير المصلحي البراغماتي** الذي تسلل إلى العقل المسلم المعاصر جعل الكثيرين يتعاملون مع الأحكام الشرعية بمنطق المنافع المادية المباشرة. فإذا لم تظهر للحكم فائدة عاجلة أو توافق هوى المجتمع، استُنكر وانطلق البحث عن مخارج للتخفيف منه أو تعطيله. وهذا تمامًا ما سارت فيه المدرسة العقلية منذ البداية: تقييم الأحكام بميزان عقلي بشري قاصر، بدلاً من التسليم بحكمة الله الثابتة والبحث عن الحكمة الشرعية ضمن إطار الإيمان بالغيب. لقد أصبحت **مقولات من قبيل "تغير الأحكام بتغير الأزمان" و"الإسلام دين يساير التطور"، و"حيثما تكون المصلحة تكون الشريعة"**، توضع أساسا يستعمل لتأويل ونسخ الشريعة عمليًا، وإباحة المحرمات، وصار **الفقه الجديد** - عند غلاتهم - عبارة عن إيجاد تأويل لكل نص يخالف القيم الغربية، أو تجميده تحت شعار المقاصد، أو القول بأنه كان مناسبًا لزمانه فقط. وهذه العقلية للأسف انتقلت من نخبة المثقفين إلى **عامة الناس المتعلمين** عبر وسائل الإعلام والتعليم. فلم يعد مستغربًا أن تسمع مسلمًا عاديًا يجادل في تحريم الربا لأنه "أصبح ضرورة اقتصادية اليوم" مثلاً، مستندًا في ذلك - دون أن يدري - إلى فتوى عبده القديمة التي سوغت "فوائد البنوك". أو يجادلك آخر في أن الحدود الشرعية مثل قطع يد السارق كانت لزمن مضى ولا تناسب "حقوق الإنسان" الحديثة. **هذه الأفكار لم تنشأ من فراغ، بل هي ثمرة عقود من انتشار كتابات وتوجهات المدرسة العقلانية بوجوهها المختلفة**.

وفي هذا الصدد، يقول أبو الحسن الندوي: "الدين لا يساير كل تطور، بل الصحيح أن الدين يُميّز بين تغير سليم وآخر غير سليم" .al-maktaba.org وهذا ما غاب عن أذهان أولئك القوم.

خاتمة نقدية

لقد كان **الثمن فادحًا**؛ حيث **أفرطت المدرسة العقلانية المصلحية في التأثر بالنموذج الغربي** حدّ تمييع ثوابت الدين، وأدخلت مفاهيم غربية غريبة في فهم الإسلام، والأخطر أنها غيرت طريقة التفكير عند كثير من أبناء المسلمين وعلمائهم، وأدخلتهم في فوضى أصولية، فوضى منهجية، منحلة من كل رابط ومن كل تأصيل.

لقد تهدمت **"بعض الحصون من الداخل" فعلاً كما وصف الدكتور محمد حسين** في عنوان كتابه. وأصبحت الأمة تواجه **تحديًا جديدًا** أخطر من تحدي المستعمر الخارجي، هو تحدي المفاهيم الوافدة التي تسربت عبر أبنائها وهي ترتدي عباءة الاجتهاد والتجديد. فظهرت أجيال من أبناء المسلمين **مبهورين بالغرب إلى درجة اقتباس منهجه في التعامل مع الدين** –ذاك المنهج الذي نشأ من صراع خاص بين الكنيسة والعلم عندهم، ولا يلزم أن ينطبق علينا. في المحصلة، يمكننا القول أن **مرجعية التشريع الإسلامي** انتقلت - لدى من تأثروا بالمدرسة العقلية دون تمحيص - من كونها مرجعية الوحي المعصوم إلى كونها مرجعية العقل البشري النسبي. وصار **الهوى البشري** يتسلل في صورة "مصلحة" و"تأويل" و"تطوير" ليعلو فوق **قال الله تبارك وتعالى، وقال الرسول** ﷺ، وهذا قلبٌ للمعادلة وضياعٌ للبوصلة. من هنا كانت كتابات النقاد الإسلاميين - من محمد حسين وأنور الجندي والندوي وسواهم - **بمثابة صيحة نذير** للأمة لكي لا تنخدع ببريق الحداثة على حساب جوهر دينها. ودعوا إلى **"التجديد على منهاج النبوة"** لا على منهاج الغرب. وأخيرًا، فإن **التجربة التاريخية نفسها أنصفت كثيرًا من نقد هؤلاء العلماء**، فقد رأينا بأمّ أعيننا ما أدت إليه المبالغة في الفكر العقلاني غير المنضبط: مزيدٌ من الانفصام بين المجتمعات المسلمة وشريعتها، وانبهار قطاعات واسعة بالنموذج الحضاري الغربي حتى في سلبياته، وتراجع هيبة العلماء الربانيين أمام ضجيج "المفكرين الحداثيين". وفي المقابل، فإن العودة المتزنة للكتاب والسنة - كما دعت الحركات الإسلامية السياسية في القرن الماضي والحاضر - أثمرت صحوة مباركة أعادت التوازن ولو جزئيًا. وما زال الصراع مستمرًا بين **تيار يستلهم الغرب وتيار يستلهم الوحي**، ولعلّ في هذا التقرير التفصيلي ما يساعد على فهم جذور هذا الصراع الفكري ورواده الأوائل ونقدهم نقدًا منهجيًا. فالمسلم المعاصر أحوج ما يكون إلى **التمييز بين الغث والسمين** فيما يُطرح تحت مسميات الاجتهاد والتجديد، حتى يأخذ بأسباب النهضة الحقيقة دون أن يهدم ثوابت هويته ودينه. نسأل الله أن يلهمنا رشدنا، ويجنب أمتنا عوامل الهدم الفكرية، إنه سميع مجيب.

المراجع والمصادر: تم الاعتماد على عدد وافر من المصادر الأصلية والدراسات الحديثة في إعداد هذا التحليل، أبرزها كتابات **محمد محمد حسين** و**أنور الجندي** و**أبو الحسن الندوي**al-maktaba.org، وأعمال الباحثين المعاصرين، إضافة إلى توثيق تاريخي من سيرة الأفغاني وعبده (مثل مذكرات رشيد رضا وتقارير تاريخية معاصرة .(archive.org كل الاقتباسات موثقة في موضعها بما يفي بالغرض العلمي. نسأل الله أن نكون وُفقنا في العرض والنقد. والله أعلم.

الخاتمة والتوصيات

بعد هذه الجولة المطولة في بحث **"مرجعية التشــريع بين العقل والوحي في الفكر الإســلامي"**، نصــل إلى خاتمة تؤكد أهم الخلاصـات والنتائج التي توصـلنا إليها، سـائلين الله أن نكون قد وُفِّقنا في بيان الحق مدعومًا بالدليل، ومستهدفين إقامة الحجة الدامغة كما طُلب. ويمكن تلخيص أبرز النتائج فيما يلي:

- **أولاً: التشــريع حقّ خالص لله تعالى وحده** –وهذا أصـل الاعتقاد والتوحيد. فالله سـبحانه هو الخالق العالم بشـؤون خلقه، الأعلم بما يُصلحهم وما يُفسـدهم، ومن ثم فله وحده أن يضع لهم الشــرائع والقوانين. وقد دللنا على ذلك بنصــوص قرآنية صــريحة كآية: ﴿إن الحكم إلا لله﴾، وقوله تعالى: ﴿أم لهم شــركاء شــرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله﴾ (الشــورى: 21) – وهذا اســتفهام إنكاري يبين أنه لا يجوز أن يشــرع أحد من دون إذن الله. وبالتالي، فكل قانون أو نظام مخالف لما أنزل الله هو **باطل شرعًا ولو اعتقد أصحابه صلاحيته.** ولا يكون الحكم شرعيًا إلا إذا استند إلى دليل من الكتاب أو السنة أو ما ينبثق عنهما من إجماع أو قياس ونحوه.
- **ثانياً: وظيفة العقل في التشريع هي الفهم والتطبيق، لا الإنشاء والابتداع**، وقد رأينا إجماع العلماء على وصــف العقل بأنه أداة لفهم نصــوص الوحي واســتنباط الأحكام منها، وليس مصــدرًا يستقل بوضع الحكم ابتداء. فالعقل مهما بلغ من الذكاء يبقى قاصرًا نسبيًا، محدود النظرة، محكومًا بالزمان والمكان، بل ومعرّضًـا للخطأ والهوى. لذلك لا يوثَق به في التشـريع الكلي. نعم، العقل **ضـروري** لاسـتنباط دقائق الأحكام من النصـوص وتنزيلها على الوقائع، وهذا هو الاجتهاد الصحيح. ولكن **إطار الاجتهاد هو النص:** يدور معه وجودًا وعدمًا؛ فإن وجد نص وجب اتباعه وتسـليم قياده له، وإن عُدم النص بحث المجتهد عن نظير أو أصــل يقيس عليه أو مبدأ شــرعي عام يطبقه. وفي كل الأحوال، يظل العقل تابعًا للدليل لا متبوعًا. وقد نقلنا عن الأئمة كلماتٍ قوية في ذم من اتبع عقله في دين الله على حســاب الأثر. وعليه، فالقول بأن "العقل يمكن أن يكون مشــرّعًا أو حاكمًا" باطل تمامًا في الفكر الإسلامي.
- **ثالثاً: قصـور العقل البشـري عن إدراك المصـالح الكلية إدراكًا تامًا.** أثبتنا عبر تحليل فكري وشـواهد واقعية أن الإنسـان قد يظن أمرًا ما مصـلحة وهو مفسـدة، والعكس. وعدّدنا أوجه قصـور العقل: الزمنية (عدم علم المســتقبل)، المكانية (تأثره بثقافة بيئته)، النفســية (انحيازه إلى هواه أو تربويته)، وجهله بحقائق كثيرة، ولذا جاءت **الشـريعة لسـد هذا القصـور**، فمن الخطأ الفادح إذاً أن يأتي بعضــهم ويجعل العقل القاصــر حاكمًا على الشــريعة الكاملة، أو مســتدركا على ما ظنه "فراغا تشــريعيا"، وقد أثبتنا أنه لا يمكن أن يكون ثمة أي فراغ تشــريعي في الدين، إنما الواجب أن يخضــع القاصــر للكامل والناقص لتمام. ونعيد هنا مقولة الشــاطبي:" كل مصــلحة تُخالف الشــرع فهي في

الحقيقة مفســـدة "مهما زيّنتها العقول؛ ذلك لأن الله – الذي شـــرع – علم ما نعلم وما لا نعلم. أما **العقول وحدها فتتخبط في ظنون**، وهذا ما برهنّاه باستعراض نتائج التشريعات المخالفة للشرع في عصـرنا: فكلها أفضـت إلى مشـكلات وتفاقمت المفاسـد بسـببها (أمثلة قوانين الأسـرة، إباحة الربا، تعطيل الحدود... إلخ).

- **رابعًا: مفهوم "المصــلحة" في الإســلام، عند القائلين به (ولســنا من القائلين بالمصــالح المرسلة) مفهوم شرعي منضبط، وليس ما تهواه الأفراد أو تستحسنه الثقافات**، لقد بينّا الفرق بين **المصــلحة الشــرعية المعتبرة عند القائلين بها** (وهي المنفعة الحقيقية التي جاءت نصــوص الشــرع لتحقيقها)، وبين **المصـلحة الموهومة الحديثة** التي قد يدّعيها بعض المتأثرين بالمعايير الغربية. فالأولى لا تكون مصــلحة إلا وقد شــهد لها الشــرع بالاعتبار، حتى لو لم يرد دليل تفصــيلي خاص، فيكفي اندراجها تحت أصــل عام أي قواعد كلية. أما الثانية (كالمصــلحة العقلية عند دعاة العلمانية مثلاً) فهي **مصـالح بمعيار بشـري متغير**، ليسـت معتبرة شـرعًا بتاتا. وضـربنا لذلك أمثلة: كتوهم مصـلحة "تحرر المرأة" بإلغاء الحجاب أو بتشجيع العلاقات المحرمة، وهذه في ميزان الشـرع مفاسـد مهلكة وإن راق البعض زخرفها. وعلى صــعيد التقنين، أوضــحنا أن المالكية – وهم أكثر من توســع في مفهوم المصـالح المرسـلة – لم يعتبروها قط مرجعًا يقدم على النصـوصshamela.ws، بل هي وسـيلة لسـد خلل طارئ أو جلب نفع راجح دون خرق قاعدة قطعية .shamela.ws وعليه، فكل تشريع حديث وُضع تحت شــعار "المصــلحة" وهو يخالف النصــوص الثابتة، فإنما هو تشــريع باطل مردود لا ينســب للإسلام، ومن الخطأ في منهج البحث الخلط بين "مقاصد الشريعة" وبين "أهواء الناس"؛ فالأولى إطار لفهم أحكام الدين وليس أداة لنسخها أو تغييرها كما يفعل بعض المعاصرين بحجة التطور.
- **خامسًــا: نقد المدارس العقلانية الحديثة وتجربة قرنين من "التنوير الإســلامي"**. توصــل البحث إلى أن الاتجاهات التي رفعت لواء تحكيم العقل منذ عصـر محمد عبده وما تلاه **قد بنيت على** منهجية تقديم المصـلحة على النص التي اتبعوها فأوقعتهم في تناقضـات وأخطاء واضـحة. ومن أمثلة ذلك:
  - إباحة الربا الجزئي (كما فعل عبده) أسـست لتطبيع الربا في الاقتصـاد المصري مثلًا، ولم ينهض الاقتصاد كما أرادوا بل ازداد تخلفًا.
  - الدعوة لحرية المرأة بإسقاط أحكام شرعية (كعدم التقيد بالحجاب أو تقليص ولاية الرجل) أدت إلى نتائج سلبية أخلاقيًا وأسريًا كما ظهر لاحقًا.
  - محاولة "تغريب الشــريعة "بصــبغها بصــبغة المدنية الغربية (في القانون والقضــاء) جعلتها شـيئًا فشـيئًا غريبة عن الناس وعن الدين، حتى اضـطرب وعي الجيل الحالي بين ما هو

شرعي وما هو وضعي. فهم أرادوا تقريب الشقة بين المسلمين والحداثة، فإذا بنا أمام أجيال لا تعرف كثيرًا من أحكام دينها بسبب طمس معالمها في القوانين لصالح الثقافة الوافدة.

- الأهم من ذلك، أن المسائل التي أجمعوا على تغييرها عقليًا لم تحل مشكلات الأمة بل فاقمتها: ها نحن في 2025م مثلاً نرى كثرة النزاعات الأسرية والجرائم الأخلاقية رغم إقرار قوانين أسرة "حديثة" منذ عقود - فهل حُلّت مشكلة "سوء معاملة المرأة" كما زعموا؟ بالكاد. ونرى فقرًا اقتصاديًا وارتهانًا للبنوك رغم الخروج على ضوابط الإسلام المالية - فهل حققنا التنمية الموعودة؟ لا، بل زادت الطبقية والاحتكار. ونرى انحلالاً أمنيًا وانتشار مخدرات رغم العقوبات المخففة التي قيل إنها "إنسانية" - فهل عمّ الأمان؟ كلا، بل الخوف أعمّ.
- إذًا **ثبت بالتجربة الحيّة** أن اتباع الوحي يضمن الخير والصلاح، واتباع الهوى (باسم العقل) يجلب الشر والفساد، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن﴾ (المؤمنون: 71). وقد رأينا كيف فسد كثير في "أرض" واقعنا حين اتبعنا أهواء نظريات بشرية وتركنا حكم الله.

- **سادسًا: تأكيد وجوب ضبط مناهج الاجتهاد والتفكير بالشرع وضبط معنى التجديد**، إن كان من درسٍ يُتَعلم من هذا البحث فهو أن على علماء العصر **التمسك بمنهج الأصول المنضبط في الاجتهاد:** ومفاده الاجتهاد ضمن أصول الشريعة لا خارجها، فلابد من **إحياء فقه الاجتهاد الأصولي** القائم على الكتاب والسنة، لمواجهة النوازل الحديثة فعلاً - بالاستنباط الجادّ المتقيد، لا بالتمنّي وتحكيم الآراء، التجديد الحق ليس بإلغاء الأحكام الثابتة، بل بتنزيلها حكيمًا على الواقع الجديد وإبراز حكمها ومقاصدها الشرعية إن وجدت، فمن ظن التجديد = التيسير بإسقاط الواجبات وتحليل المحرمات، فقد ضلّ وأضلّ. التجديد الذي نحتاجه أن نزيل غبار الجمود عن قلوبنا لنفقه مراد الشارع فعلاً، ثم نطبق الشرع كما هو بقوة الإيمان وبصيرة العقل. وقد آن الأوان ليتنبه المشتغلون بالفكر الإسلامي، أن سبل المواءمة الفارغة مع الحداثة لم تزددنا إلا تبعية وضعفًا. ولن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها كما قال الإمام مالك؛ أي بالرجوع الصادق للكتاب والسنة، وتطبيقهما في دولة خلافة راشدة على منهاج النبوة.

وفي الختام، فإننا **نبرأ إلى الله من كل محاولة تحريف لشرعه تحت أي مسمى.** وقد بات واضحًا - بالأدلة النقلية والعقلية معًا - أن القول بسيادة العقل أو المصلحة العقلية على الوحي إنما هو لون من ألوان "اتخاذ الهوى إلهًا "كما وصفه القرآن. وهذا المنهج هو الجسر الأخير الذي يسعى أعداء الإسلام لتدمير ديننا عبره، بعد أن عجزوا عن المواجهة الصريحة؛ فإنهم يبثون أفكار "تجديد الدين" بمعنى إعادة تشكيله ليوافق القيم الغربية، فعلينا التنبّه والتيقّظ. ونعيد هنا مقولة شيريل بيرنارد لمؤسسة راند التي تدعمها وزارة الخارجية الأمريكية في كتاب: الإسلام الديمقراطي المدني: "هناك حلول أخرى أيضًا، كما تطبق الحداثة مبدأ **المصلحة**،

أو الصالح العام، التي تعود إلى الفقهاء المسلمين الإصلاحيين في القرن الثالث عشر، كشيء كان يعتقد أنه يمكن أن **يتجاوز أو يلغي حتى القرآن نفسه**"، لنقول لها: بأن القرآن والسنة لا ينسخان بمصلحة عقلية بتاتا عندنا معاشر المسلمين.

إن **شريعة الإسلام هي معجزة الله الخالدة**، كاملة، شاملة، صالحة لكل زمان ومكان كما هي، من غير أن تتغير ولا أن تتبدل، لا في أصولها ولا في فروعها، وليس فيها "ثابت ومتغير"، بل كلها ثابتة متصلة بالوحي. وكل محاولة للنيل منها ستبوء بالفشل والخسران. وقد أثبت التاريخ ذلك مرارًا؛ فلا يزال الإسلام عصيًّا على الذوبان أو التبديل، وكلما حورب اشتد عوده وظهر للناس زيف ما عاداه. وما هذه الصحوة الإسلامية العالمية في العقود الأخيرة إلا دليل على أن حنين البشرية لعدالة الشريعة وهدى الوحي لم يمت، رغم قرنين من الهيمنة العلمانية. وما علينا إلا **أن نقدم للناس ديننا صافياً كما أنزله الله:** بمنهجه المتوازن الذي يحقق العدل والشريعة السمحة الحقة دون تغيير ولا تبديل ولا تحريف.

فلنحذر – نحن المسلمين – أن نُلدغ من جحر التلاعب بالدين مرتين. ولنعِ أنّ أي دعوة لوضع "المصلحة" أو "العقل" في مواجهة النصوص إنما هي فخٌ يراد منه زعزعة يقيننا بديننا؛ حتى إذا شككنا في حكم، شككنا في غيره، ثم تهاوت أحكام الإسلام واحدًا واحدًا – والعياذ بالله – وهذا ما نراه في بلاد ابتعدت عن الشريعة: تبدأ المسيرة بتأويل حكم، وتنتهي بالإلحاد وكراهية الدين بالكلية. ومن هنا صدق تحذير النبي ﷺ: «لتتبعنّ سنن من كان قبلكم شبرًا شبرًا» الحديث؛ أي سنقلد حضارات سابقة في انحرافاتها حتى لو دخلت جحر ضب. وما الحضارة الغربية اليوم – بتأليهها العقل والشهوة – إلا جحر الضب المظلم الذي يُراد لنا دخوله وراءهم.

وأخيرًا، وجب التنويه إلى أن الأكذوبة القائلة إن "تحكيم الشريعة تعطيل للعقل وتقييد للتفكير" قد بان زيفها خلال بحثنا. فالعكس هو الصحيح: تحكيم الشريعة يعطي العقل قالبًا رصينًا ليستنبط ويبدع بأمان، بينما تحكيم الهوى يضيّع البوصلة ويجعل الفكر أسير الموضات والشهوات. فالعقل في الإسلام محترم، لكنه **عقل المؤمن المطيع** الذي يعمل في إطار {قال الله وقال الرسول}. أما العقل المتفلّت فلا وزن له لأنه عرضة للاضطراب والتناقض – كما رأينا لدى "العقلانيين" أنفسهم.

نسأل الله تعالى أن **يردّنا إلى دينه ردًا جميلًا**، وأن يبصرنا بمواقع أقدامنا فنخطو على الصراط المستقيم ثابتين. ونسأله سبحانه أن **يوحد صفوف علماء المسلمين** على منهج قويم يجمع بين فهم الواقع وفقه النص، بعيدًا عن التبديل والتحويل، ليعيدوا تقديم شريعة الإسلام للعالم كبديل منقذ ومخلّص مما يتخبط فيه من ظلم واضطراب. فوالله لا مخرج للبشرية – مسلمين وغيرهم – من أزماتهم المتراكمة إلا بالعودة لمرجعية الوحي الإلهي {من قرآن وسنة} لضبط حركة عقولهم وإراداتهم نحو الحق والخير.

وصدق الله العظيم القائل: ﴿فإما يأتينكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ۝ ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا﴾ [طه: 123-124]. **وقال جل شأنه:** ﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾

[الإســراء: 9] – أي لأقوم المناهج وأعدلها، **وقال ســبحانه:** ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينًا﴾ –فالحمد لله على نعمته وكمال شريعته.

قائمة المراجع

- القرآن الكريم – **مصدر أساسي** لكافة الاستدلالات الشرعية والمقاصدية الواردة في البحث.
- صـحيح البخاري، صـحيح مسـلم – **مصـدران للحديث النبوي**، تم الاسـتشـهاد ببعض الأحاديث منهما ضـمنيًا (مثل حديث معاذ بن جبل في الاجتهاد، وحديث "من اسـتحسـن فقد شـرّع" مروي عند البيهقي عن الشافعي).
- معجزة التشـريع الإسـلامي: خصـائص ومقومات –**ثائر أحمد سـلامة (أبو مالك)**. مرجع معاصر تناول إعجاز وكمال الشريعة، استعنا ببعض أفكاره حول مرجعية التشريع لله وحده.
- الصندوق الأسود للفكر الغربي: مأزق الدولة الحديثة –دراسة **ثائر سلامة**، اقتبسنا منها نقد الأسس الفكرية للديمقراطية والعلمانية الغربية وعجزها التشريعي، وبيان افتقارها للمرجعية الكلية وإحداثها التناقضات.
- مجلة الوعي (العدد 435، 2022م) – حوار بعنوان "من هو الحاكم؟ لمن الحق في التشـريع؟ لله تعالى أم للإنسان؟ "بقلم ثائر سلامة. استخدمناه لتأكيد حصر السيادة التشريعية في الله وتحليل أشكال سيادة البشر تاريخيًا.
- المصـلحة وذم الهوى –مقال إذاعي بموقع حزب التحرير (2010م). اسـتفدنا منه في إبراز خطر التذرع بالمصلحة لتغيير الأحكام (حيث ذكر تحويل الحرام حلالاً بالمصلحة كإباحة الربا وصلح مع الصهاينة... إلخ)، وتعريفه المفيد للمصادر المختلف فيها ومنزلتها.
- الشخصية الإسـلامية – الجزء الثالث (أصـول الفقه) –تأليف **الشـيخ تقي الدين النبهاني** (1953م). مرجع أصـولي هام، اقتبسـنا منه ضـمناً موقفه الرافض للمصـالح المرسـلة كدليل مسـتقل، إذ اعتبرها ظنًّا لا يرقى لمستوى الأدلة الشرعية المتفق عليها.
- نظرية المعرفة ومناهج التفكير والاسـتدلال –تأليف ثائر أحمد سـلامة. اسـتفدنا من طرحه لقضية استقلال المعرفة العقلية وحدودها. ولمحنا إلى موقفه من إعادة وصل الفكر الإسلامي بالعقل بعيدًا عن المناهج اليونانية. كما استأنسنا بما ذكره عن بدهيات العقل ومنطقية الشريعة.
- الاجتهاد والتقليد فصـل من كتاب ضـمن الشـخصـية الإسـلامية ج1 .(اسـتخدمنا مبادئه: تعريف الاجتهاد بأنه بذل الوسـع لإدراك الحكم من الدليل، وقواعد التقليد. عولنا عليه في رسـم منهجية الاستدلال الصحيحة).

- كتاب أحكام القرآن للإمام الشافعي – رجعنا إليه في مسألة الاستحسان حيث قال عبارته المشهورة.
- إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية – مرجع في أصول الإفتاء. أيدنا منه قاعدة "كل مصلحة تخالف الشرع فهي مفسدة".
- أقوال العلماء وأئمة المذاهب – جمعناها من مصادر متعددة منها:
  - الرسالة للشافعي (في ذم الاستحسان بدون دليل).
  - الاعتصام للشاطبي (فصل المصالح المرسلة).
  - الموافقات للشاطبي – عرض مقاصد الشريعة ومراتب الضروريات.
  - كتب ابن تيمية (فتاوى، درء التعارض) – نقلنا عنه لا تعارض بين العقل والنقل الصحيح.
  - كتب ابن عبد البر (جامع بيان العلم) – مقولته فيمن يرى البدعة حسنة فقد اتهم النبي ﷺ بالخيانة.
  - سير أعلام النبلاء – استنطقنا منه مواقف مثل رفض مالك إلزام الناس بمذهبه، وقول أبي حنيفة "هم رجال ونحن رجال" ونحوها.
- القوانين والوثائق المعاصرة:
  - **مجلة الأحوال الشخصية التونسية 1956** –استقينا منها نص منع التعدد وتجريمه ar.wikipedia.orgultratunisia.ultrasawt.com.
  - **تقارير لجنة المساواة التونسية 2018** –نقلنا منها حججهم في المساواة بالإرث middle-east-online.com.
  - **قانون الخلع المصري 2000** –أشرنا لآثاره.
  - **البروتوكولات الدولية** (CEDAW) –وغيرها (لمحنا إليها في سياق ضغوط تغريب القوانين.
- إحصاءات اجتماعية واقتصادية:
  - نسب الطلاق، الجريمة، الديون... من مصادر كالتقارير الدولية والأخبار الموثوقة – وظفناها للاستدلال الواقعي (مثال: ارتفاع جرائم السرقة عند تعطيل الحد).
  - تقارير المنظمات المالية – لإظهار أثر الربا على اقتصادات الدول (كبيانات الدَّين العام).
- مواقع الكترونية موثوقة:

- موقع إسـلام ويب (قسـم الفتاوى) – اسـتخدمنا فتوى عن عدم جواز تعطيل الحدودislamqa.infoislamqa.info.
- موقع إسـلام سـؤال وجواب – فتوى حول حكم التشـريعات المخالفة للشـرع (لم نقتبس نصًا لكن الفكرة).
- مقالات مركز خطوة للدراسـات – مقال الاجتهاد والتقليد عند محمد عبده اقتبسـنا منه موقف عبده من شرط الواقف.

• كتب معاصرين:

- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية للدكتور صالح بن حميد – استفدنا منه في وضع ضوابط المصلحة بأخر البحث.
- تطبيقات مقاصد الشـريعة للدكتور أحمد الريسـوني – اسـتأنسـنا ببعض أفكاره النقدية.

هذه أبرز المراجع التي أمدّتنا بالاقتباسات المباشرة أو المضامين. وقد حرصنا على التنوع بين تراث أصيل ودراسات حديثة لضمان شمولية النظرة.

نسـأل الله أن نكون قد وُفِّقنا في جمع بين الدقة الأكاديمية والفهم العام، وفي مزج النصـوص الشـرعية بالواقع المعاصـر لنسـتخلص العبرة. وصـلّى الله على نبينا محمد، الذي تركنا على المحجة البيضـاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

عن المؤلف: ثائر أحمد سلامة

للاطلاع على القائمة الكاملة لمؤلفات الكاتب، يُرجى مراجعة قسم "الفهرس البيبليوغرافي" أدناه.

كاتب وباحث متخصّص في الفلسفة الإسلامية ونظرية المعرفة والشرعيات السياسية، يُعنى بتأصيل الفكر الإسلامي على منهج نقدي رصين، يجمع بين برهان العقل وهدى الوحي. يعمل على إعادة تشكيل المفاهيم الإسلامية في مواجهة الانحرافات المعاصرة، سواء الناتجة عن تغلغل الفكر الغربي أو المتعلقة بتفسّخ الوعي الإسلامي. له مؤلفات تُعنى بإثبات العقيدة على أسس عقلية وعلمية، وتأصيل منهج الاستدلال، وبحث السنن الإلهية، والكونية والتاريخية، وبيان أوجه الإعجاز في التشريع الإسلامي.

الفهرس البيبليوغرافي:

1. نظرية المعرفة ومناهج التفكير والاستدلال: مرجع تأسيسي في ضبط منهجية الاستدلال، يبيّن كيف نشأت المعرفة، وما الفروق بين المناهج الإسلامية واليونانية، ويفكك التصورات الحداثية حول العلم والعقل. ويعيد وصل المنهج التجريبي بالعقل، ويؤصل لطريق التفكير الإسلامي المستقل.
2. نشأة الكون – دليل عقلي علمي حسي على وجود الخالق: يقدّم أدلة عقلية وعلمية على أن نشأة الكون ليست ناتجة عن مصادفة، بل عن تصميم محكم. يناقش قوانين الفيزياء، ودليل العناية، والثوابت الكونية الدقيقة، ليبرهن على وجود خالق حكيم.
3. نشأة الحياة – معجزة الخلية ودليل وجود الخالق: رحلة تحليلية تتناول تعقيد الحياة من الخلية الأولى إلى الإنسان، يثبت بها استحالة نشأة الحياة بالصدفة. ينقض الأطروحات المادية والداروينية، ويثبت غائية التصميم الإلهي.
4. لحظة الخلق حين توقفت فيزياء الكم. (رد علمي على نظريات كون من لا شيء). (بالعربية وبالانجليزية).
5. دوران الأفلاك تصميمٌ معجز وأسرارٌ كونية مذهلة.
6. السر الكوني الأعظم كيف تحكم النسبة المثالية 2.01 بين الكواركات والفرق الدقيق 1.293 بين النيوترون والبروتون مصير الكون بأكمله. (بالعربية وبالانجليزية).
7. محاولة لتفسير أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا. (بالعربية وبالانجليزية).
8. محاولة لتفسير مراحل خلق السموات والأرض في ستة أيام. (بالعربية وبالانجليزية).
9. الزمكان، بين الفلسفة والعلم.
10. نقد المنهج الحسي التجريبي والحاجة لتطويره ليكون أكثر شمولية.
11. ضوابط التعامل مع مسائل صفات الله تعالى.
12. الدليل العقلي على وجوب التصديق بكل ما في القرآن.
13. الصندوق الأسود للفكر الغربي، مأزق الدولة الحديثة: الإسلام والديمقراطية والعلمانية والليبرالية والرأسمالية: مقارنة للأسس الفكرية.
14. اَلْبَيَانُ وَٱلتِّبْيَانُ فِيْ تَفْسِيْرِ كِتَابِ ٱلرَّؤُوفِ ٱلرَّحْمَٰنِ.

15. التعريف بنبي الرحمة صلى الله عليه وآله وسلم.
16. مصطلح أهل السنة والجماعة في الميزان.
17. السنة طريقة الإسلام في العيش.
18. الطاغوت.
19. حضارة واحدة أم صراع حضارات؟
20. لا يصلح الإنسان في أي زمان أو مكان إلا بالإسلام.
21. الطَّبِيْعَةُ السِّيَاسِيَّةُ لِلإِسْلامِ.
22. الخلافة والإمامة في الفكر الإسلامي.
23. البرهان المبين على أن السنة وحي، وأنها محفوظة، وأنها حجة وأصل من أصول الدين. (بالعربية وبالانجليزية).
24. المنهجية الفكرية التحليلية في علم الحديث دراسة نقدية استقرائية مبسطة.
25. مزج الطاقة العربية بالطاقة الاسلامية سبيل نهضة المسلمين.
26. مفاهيم على طريق استئناف الحياة الإسلامية.
27. حزب التحرير وفرض الجهاد، وقفات لا بد منها.
28. مسألة فقه التبني والطاعة والمحاسبة والنصيحة في العمل الحزبي.
29. من الذي أورى نار المعادلات والقوانين الفيزيائية وبثها في الكون الحقيقي؟
30. مفهوم الظن في القرآن الكريم وعلاقته باليقين.
31. مفاهيم في العقيدة: القول الفصل في مفهوم الإيمان شرعاً
32. مفاهيم في العقيدة: أدلة الاعتقاد،
33. بناء الشخصية الإسلامية.
34. الاجتهاد والتقليد: دقة الفهم للاجتهاد والتقليد مفتاح نهضة الأمة.
35. معجزة التشريع الإسلامي، خصائص ومقومات.
36. من شريعة الله إلى شريعة المصلحة، جذور الإسلام الليبرالي المحدث ودوره في إنتاج "فقه الأقليات".(بالعربية وبالانجليزية).
37. نقض فقه الأقليات وبيان خطورته على الأقليات المسلمة. (بالعربية وبالانجليزية).
38. إقامة الدولة الإسلامية في ظل قانون السببية والسنن الإلهية والسنن التاريخية.
39. هل حدد الرسول صلى الله عليه وسلم طريقة لإقامة الدولة الإسلامية؟
40. البحث عن الله في عالم مليء بالألم والحروب. (بالعربية وبالانجليزية).
41. دراسة استراتيجية تفكك الكيان الصهيوني: انهيار داخلي في غضون 6 سنوات (2024).
42. السقوط الحتمي للولايات المتحدة: دراسة تحليلية متكاملة (2024).
43. نظرية الصفر اللغوي مرتكزاتها وتطبيقاتها ومقارنتها بالنظرية العاملية

44. في دوحة وليد سيف، بالاشتراك مع الأستاذ زياد أحمد سلامة.

يمكن تحميل كتبه من موقع أرشيف: https://archive.org/details/@tasalameh